This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BUHR A

a39015 01813512 2b

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES · SCIENTIA · VERITAS
1817
LIBRARIES

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Herausgegeben von Dr. Z. Frankel,

fortgesetzt

unter Mitwirkung des jüdisch-theologischen Vereins

von

Prof. Dr. H. Graetz.

Zwanzigster Jahrgang.

(Neue Folge, dritter Jahrgang.)

1871.

Breslau,

Verlag der Schletter'schen Buchhandlung (H. Skutsch).

Abhandlungen.

Die beiden Ben-Ascher und die Masora.

Die Masora und was sich daran knüpft, Entstehung und Ausbildung der Vocal- und Accentzeichen, ist noch immer eine rudis indigestaque moles, welche sich von einer isagogischen Schrift über die hebräische Bibel in die andere mit dem immer mehr anschwellenden Citaten-Apparat wie eine Erbkrankheit fortschleppt. Nicht einmal die Definition des Inhaltes kann man davon geben. Denn weder bildet die Masora eine Art grammatisch-kritischen Commentars zum hebr. Texte, wie Arnold angiebt (Herzog, Real-Encyklopädie für protestantische Theologie IX. s. v.), noch kommt ihr Name von מסר „überliefern" her, wonach „die grammatisch-exegetischen Bemerkungen zuerst mündlich überliefert worden" wären. Luzzatto hat diese Etymologie des Namens mit richtigem Takte erschüttert [1]), und mit der veränderten Bedeutung des Namens muß auch der Inhalt der Masora anders aufgefaßt werden. Wohl ist das Material für die sgn. Masora im letzten Jahrzehnt vielfach bereichert worden. Pinsker hat in seiner Einleitung in das babylonisch-hebräische Punktationssystem (1863) viele unbekannte masoretische Notizen zusammengetragen. S. Frensdorf hat das vielfach citirte, aber nicht gekannte Buch Ochlah

[1]) In seinen additamenta zu המלאה שבערכין Wien 1861.

W'—Ochlah edirt und mit schätzenswerthen Beiträgen versehen, (Hanover 1864). Hupfeld hat ausführlich nachgewiesen, daß dieses Buch nicht die einzige Sammlung masoretischen Apparats bildet, sondern daß es unter demselben Namen אכלה ואכלה oder מסורה גדולה (oder מס׳ רבתי) „bei gleichem Grundstock in Inhalt, Anordnung und Umfang sehr verschiedene Zusammenstellung giebt". Eine Handschrift desselben befindet sich in Erfurt, eine andere in Halle auf der Universitätsbibliothek, wovon Hupfeld Rechenschaft gab (Zeitschr. f. d. M. Gesellsch. 1867 S. 205 fg.). Aber trotz dieses angehäuften Materials oder vielleicht wegen desselben ist eine allseitige, lichtvolle, wissenschaftliche Behandlung der Masora noch immer ein frommer Wunsch.

Woher stammt die wissenschaftliche Oede auf diesem Gebiete? Weil auf die Genesis der Masora nicht Rücksicht genommen wird. Auch sie hat, wie jedes geistige Product, ihre Anfänge und Fortentwickelung. Es kommt also darauf an, die Zeit zu fixiren, in der ihre Thätigkeit begonnen oder sich entfaltet hat. Aber auf dem Meere der Masora wird kein chronologischer Compaß angewendet: sie wird in den Compendien vielmehr so behandelt, als wenn sie zeitlos wäre. Ein einziges chronologisches Datum ragt allerdings zur Orientirung in dieser Wildniß hervor; aber weil es falsch ist, so eignet es sich mehr, in die Irre zu führen, als den rechten Weg zu zeigen. Weil der sonst ganz unzuverlässige Gedalja Ibn-Jachja einmal (in Schalschelet) angegeben, daß die Masoreten Ben-Ascher und Ben-Naphtali um das Jahr 1034 geblüht haben, und Buxtorf dieses Datum in den **Apparatus masoreticus** eingeführt hat, so bleiben diejenigen, welche von der Masora sprechen müssen, bei diesem Datum stehen, ohne angeben zu können, ob dieses Anfang oder Ende der Masora ist. Keiner derselben nahm sich die Mühe, nachzuforschen, ob das Datum auch richtig ist, und was es zu bedeuten hat. Als wenn die Forschung seit den Buxtorfen stehen

geblieben wäre, sprechen noch Bleek und Schrader von diesen beiden Masoreten mit derselben Datumangabe, wie der Verf. des Tiberias. Der Erstere (Einl. im alt Test. S. 337) macht Ben-Ascher zum Zeitgenossen Jehudah Chajug', ohne auch nur in Betracht zu ziehen, daß die erste wissenschaftliche Grammatik des Vorhandensein einer abgeschlossenen Masora voraussetzt. Der Letztere, welcher die achte Ausgabe des de Wette'schen Lehrbuches der Einl. neu bearbeitet (im Nov. 1869 vollendet) hat, spricht von Ben-Ascher, als wenn bisher gar nichts Neues von ihm bekannt gewesen wäre (S. 215). „Ahron ben Asche und Jakob Ben-Naphtali, jener ein Palästinenser, dieser ein Babylonier, beide vielleicht Vorsteher von Akademien, nach Gedaljah um's Jahr 1034". Dazu werden noch gelehrte Citate herangezogen: Buxtorf **tractatus de punct. antiq. Walton prolog.** dann daß Maimonides eines von Ben-Ascher corrigirten Bibel-Codex erwähnt. Unbekannt ist diesen Isagogisten geblieben, welche Wichtigkeit gerade Ben-Ascher in der Masora erlangt hat, daß er wahrscheinlich ein Karäer gewesen ist, und daß die masoretische Thätigkeit vielleicht mit dem Karäismus zusammenhängt. Nicht einmal Delitzsch' Wink wurde beachtet, welcher der 25. Orientalisten-Versammlung (1867) ein Bruchstück der Masora Ben-Aschers vorgelegt und in den Eingangsworten dessen karäisches Bekenntniß adoptirt hat. In Herzog's Real-Encyclopädie sucht man vergebens einen Artikel oder eine Notiz über Ben-Ascher und Ben-Naphtali.

Es dürfte daher an der Zeit sein, diese Studie anzuregen und vor Allem einen festen chronoligischen Punkt zu gewinnen, um von demselben aus sich rückwärts und vorwärts bewegen zu können. Ist das Jahrhundert festgestellt, in dem Ben-Ascher gelebt hat, so kann man weiter ermitteln, welche Vorgänger er hatte, welches Material ihm vorgelegen hat, und wie er dieses masoretisch bearbeitet hat. Dadurch läßt sich auch feststellen, welches Verhältniß zwischen der sog. großen Masora und dem

Ochlah w'Ochlah obwaltet. Kurz die Geneſis und Bedeutung der Maſora kann nicht verſtanden werden, ſo lange Ben-Aſcher's Zeitalter und Glaubensbekenntniß nicht feſtgeſtellt ſind.

Moſe Ben-Aſcher's Zeitalter ſteht nach den Quellen, die in den letzten Jahren bekannt geworden ſind, unerſchütterlich feſt. Jakob Sapir, ein Pole, welcher in Jeruſalem wohnt und Reiſen in Afrika gemacht hat, machte (in der Schrift אבן ספיר, Lyck 1866 p. 14b fg.) Auszüge aus einem alten Codex, welcher die Propheten enthält. Dieſer Codex, welcher mit Maſora verſehen iſt, befindet ſich in der Synagoge der Karäer in Kairo. Auf einem Blatte unmittelbar hinter dem Schluſſe der zwölf kleinen Propheten heißt es in derſelben in (großen) Quadratſchrift, wie Sapir mittheilt: אני משה בן אשר כתבתי המחוור של מקרא על פי כיד אלהי הטובה עלי באר היטב במדינת מעוזיה טבריה העיר ההוללה כשהבינו עדת נביאים בחודי ה' קדושי אלהינו, המבינים כל נסתרות, והמשפיעים סוד חכמה, אילי הצדק אנשי אמנה, לא כיחדו דבר ממה שניהן להם, ולא הוסיפו מאמר על מה שנמסר להם, והעצימו והגדילו המקרא קדש עשרים וארבעה ספרים, שיסדום באמונתם בטעמי שכל, בפירוש דבור, בחיך מתוק ביופי מאמר. יהי רצון מלפני יוצרנו שיאיר עינינו ויגיה לבנו בתורתו ללמד וללמד ולעשות בלב שלם ובנפש חפצה ולכל ישראל אמן. נכתב לקץ שמונה מאות ועשרים ושבע שנים לחרבן הבית שיאמר יוצר הנשמות וישוב עליו ברחמים וכו'. Auch das Folgende bildet Phraſen in Gebetform, daß Gott Jeruſalem bald wieder herſtellen und mit Glanz umgeben möge.

Auf der folgenden Seite befindet ſich von derſelben Hand folgende Warnung: וכל המשנה מן המחוור הזה או מן הנשתון הזה דבר או מוחק ממנו אות או קורץ ממנו דף אלא אם כן יבין וידע שיש בו דבר ששגינו בו בכתב או בניקוד או במסורה או בחסר או ביתר אל יהי לו לא מחילה ולא סליחה .... ויהיה כאשה נדה ומצורע מוסגר לכתת אבריו ולשבור גאון עוז ... אמן וכו'.

Conſtatiren wir die Thatſachen, die ſich aus dieſer höchſt wichtigen und authentiſchen Notiz ergeben. 1) Der Schreiber

dieses Codex war Mose Ben-Ascher aus Tiberias im Lande טעזיה[1]). 2) Er schrieb ihm im Jahre 827 nach der Tempelzerstörung, d. h. (nach der jüdischen Berechnung), 895 der üblichen Zeitrechnung. 3) Er bezeichnete neben der Schrift und den Punkten, dem Plene und Defective (חסר יתר) noch Masora (מסורה), die er in diesem Codex so genau beachtet haben will, daß er einen herben Fluch gegen diejenigen ausspricht, welche etwas daran ändern sollten. 4) Den Bibel-Codex mit Punkten und Masora nennt er מוגה. Hier haben wir den Masoreten Mose Ben-Ascher, der in Tiberias im Jahre 895 geschrieben, also in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts gelebt hat.

Ehe wir dessen Glaubensbekenntniß untersuchen, ob er Rabbanite oder Karäer gewesen ist, wollen wir uns Notizen aus einem andern Codex zusammenstellen, welcher von zwei Seiten bekannt ist. — In Aleppo befindet sich eine Höhle und in derselben ein Schrein mit hebräischen Schriften. Unter diesen Schriften befindet sich auch ein completer Bibel-Codex, woraus Sapir ebenfalls interessante Auszüge mittheilte (das. p. 12 b). Dieser Codex war schon früher bekannt. Aus der Vergleichung des Prologs und Epilogs mit einem anderweitig bekannt gewordenen Schriftstück ergiebt sich, daß aus demselben ein textkritisches Correctiv (תקון סופרים) angelegt wurde, welches Mose Isserles in Krakau im Jahre 1530 um hundert Dukaten aus Safet erworben hat. Dieses תקון סופרים befindet sich noch heute in einer der Synagogen Krakau's, worüber Mardochai Weißmann in der Wochenschrift Maggid (Jahrg. 1857, Nr. 47 p. 186 in Beilage השושה) Auskunft gegeben hat. Manches hat Weißmann darin nicht recht lesen können. Auch derjenige, welcher für Sapir eine Abschrift gemacht hat, scheint Manches nicht recht gelesen und Wörter ausgelassen zu haben. — Die erste Seite

[1]) Es bestätigt sich immer mehr, was ich anderweitig angegeben, daß Tiberias auch Moezziah hieß, von dem Chalifen Moezz oder Muizz.

dieſes Codex enthält zwei Sätze, einen in rein hebräiſcher und den andern in mit arabiſcher gemiſchten Sprache über die Schickſale desſelben (wovon ſpäter). Dann folgen Regeln über Punkte und Accente in Reimen und endlich die ganze Bibel. Zum Schluſſe lautet der Epilog (in Codex zu Aleppo wie in der Copie in Krakau): זה המצחף השלם של כ"ד ספרים שכתב אותו מרנא ורבנא שלמה הנודע בן בויעא[1] הסופר המהיר רוח ה' תנחנו ונקד ומסר אותו באר היטב המלמד הגדול החכם הנבון אדון הסופרים אבי החכמים וראש המלמדים המהיר במעשיו המבין במפעליו היחיד בדורותיו מר ר' **אהרון בן מר אשר** תהי נפשו צרורה בצרור החיים עם הנביאים והחסידים. הקדיש אותו השר הגדול מרנא ורבנא ישראל .... ממדינת בצרה בן מר שמחה ... לירושלם עיר הקדש ... קדש להי לא ימכר ולא יגאל על מנת שלא יצא מתחת יד **שני הנשיאים** הגדולים כבור גדולת קדושת הוד והדר הנשיא **יאשיהו** והנשיא **יחזקיהו** בני כבוד גדולת .. הנשיא **שלמה** בן **הנשיא** דוד בן הנשיא בועז תהי נפשותם צרורה ... כדי שיוציאוהו אל הישיבות ואל הקהלות שבעיר הקדש בשלשה רגלים ... לקרות בו ולהתבונן וללמד ממנו .... ואם יצאו אלו שני הנשיאים הגדולים מר ר' יאשיהו ויחזקיהו ... בדרך ההצלחה לעשות דרכם שיפקדו אותו בידי שני אנשים צדיקים ..... ואם יחפוץ איש מכל זרע ישראל מבעלי הבינה הרבנים בכל ימות השנה לראות בו דבר יתר או חסר או סתור או סתום או פתוח או טעם מהטעמים האלו, יוציאוהו אליו לראות בו ... לא לקרות ולדרוש וישיבוהו למקומו. .....

Dieſe Notiz iſt höchſt ergiebig für unſer Thema. Conſtatiren wir die Thatſachen. Der Schreiber dieſes Bibel-Codex Salomo בן בויעא iſt ziemlich gleichgültig. 1) Punkte und Maſora zu dieſem Codex lieferte Aaron Ben-Aſcher, der große Lehrer. 2) Zur Zeit, als der Beſitzer des Codex ihn der karäiſchen Gemeinde von Gewicht

[1] Firkowitz, welcher den Aleppenſer Codex geleſen und Sapir darüber Mittheilungen gemacht hat, will בן ירוחם geleſen haben, was jedenfalls falſch iſt, da Salmon Ben-Jeruchaam viel früher gelebt hat, was jetzt unzweifelhaft iſt.

geweiht hat, war Aaron Ben-Ascher nicht mehr am Leben. 3) Geweiht hat ihn Israel aus Bassora. 4) Die Ueberwachung desselben übergab der Eigenthümer Israel aus Bassora den beiden Brüdern „den Fürsten Josia und Jechiskija, den Söhnen des Fürsten Salomo," und wenn diese Jerusalem verlassen sollten, hätten sie den Codex andern zwei zuverlässigen frommen Männern zur Hut zu übergeben. 5) Den Rabbaniten sollte der Codex allenfalls ebenfalls zur Benutzung übergeben werden, aber nicht um daraus zu lesen und zu studiren, sondern lediglich zur Vergleichung und Berichtigung anderweitiger Bibel-Codices. Hier haben wir abermals einen Masoreten Aaron Ben-Ascher, dessen karäisches Glaubensbekenntniß sich von selbst aufdrängt. Die Zeit, in welcher dieser Codex geschrieben wurde, ist hier nicht angegeben, und läßt sich nur anderweitig constatiren.

Die Controlle über diesen Codex ist den Brüdern Josia und Jechiskija übergeben worden, den Söhnen des Fürsten Salomo. Diese sind uns vollständig bekannt. Es waren Nachkommen des Stifters des Karäerthums Anan. Diese Abkunft hat B. Goldberg richtig errathen (Maggid das. No. 50). Die Reihenfolge der Diadoche ist: Anan — Saul — Josia I. — Josaphat — Boas — David — Salomo — und dessen zwei Söhne Josia II. und Jechiskijah, die sämmtlich von den Karäern als Fürsten titulirt wurden — wegen ihrer angeblichen Abstammung vom König David. Bekannt ist diese Diadoche durch ein Verzeichniß bei Pinsker (Likute p. 53 Note) und durch Notizen in חלוק הקראים bei Pinsker das. p. 106 und Katalog Leyden p. 104, 8. In der letztern Schrift werden sie genannt שני האחים המשכילים נהנשיאים יאשיהו כליל התורה ויחזקיהו מפתח הבינה. Geben wir den sieben Geschlechtern von Saul bis zu diesem Brüderpaare 210 Jahre und fügen wir sie zum Zeitalter Anan's hinzu — 760—770 — so kommen wir dem Ende des zehnten Jahrhunderts nah. In dieser Zeit lebten die Karäischen Fürsten

Josia — Jechiskija; das Datum wird später noch bestimmter präcisirt werden können. In dieser Zeit war der Codex bereits geschrieben, denn wie bereits angegeben, war damals, als der Epilog hinzugefügt wurde, der Masoret Aaron Ben-Ascher nicht mehr am Leben; bei Nennung seines Namens ist die Formel זכרו נפשו צרורה וכו hinzugefügt.

Bleiben wir, um uns nicht zu zerstreuen, bei dem Masoreten Aaron Ben-Ascher. Sein Name tritt uns beziehungsreicher aus einem andern Codex entgegen. Der Bibel-Codex Firkowitz — früher in Odessa, gegenwärtig in Petersburg in der Bibliothek der Akademie — bei Pinner ausführlich beschrieben (Prospekt Nachtrag S. 81 fg.) stammt vom Jahre 1008 [1]) aus Egypten. Prolog: חמחזור מקרא שלם נכתב ונגמר בנקודות ובמוסרות ומונה יפה במדינת מצרים. Geschrieben hat ihn ein Samuel Ben Jakob für einen Meborach Ibn Isdad (Prospekt S. 85) אני שמואל בן יעקב כתבתי ונקדתי ומסרתי זה המצחף לכבוד רבנא מבורך . . . . בן אוריאר. Geschrieben hat er ihn nach correcten Muster-Codice's von der Hand des Aaron Ben Mose Ben-Ascher, des Lehrers (das. S. 86): שמואל בן יעקב כתב ונקד ומסר את המחזור הזה של מקרא קדש מן הספרים המוגהים המכוארים אשר עשה המלמד אהרון בן משה בן אשר נוחו בגן עדן . . . Dieser Codex enthält kurze masoretische Bemerkungen an den Seiten (Marginalien) und längere an den obern und untern Rändern (Pinner a. a. O. S. 91): kurzer hat schon den Apparat der Masora parva und magna.

---

[1]) Fälschlich wird der Codex vom Jahre 1010 = תתקע datirt. Fünf Data sind daselbst angegeben: nach Aera Mundi 4770; nach dem Exile Jojachins 1444 unbestimmbar; nach der seleucidischen Aera oder Aera Contractuum 1319; nach der Tempelzerstörung 940; nach der Hegira 399. Als sicher sind das Datum der salecidischen Aera: 1319 minus 311 = 1008 der chr. Zeit, und das nach der Tempelzerstörung 940 + 68 = 1008 der chr. Z. Das Jahr nach A. M. 4770 ergiebt zwar 1010; allein manche rechneten ein oder zwei Jahre weniger. Da also 2 Data das Jahr 1008 d. chr. Z. ergeben, so ist dieses anzunehmen.

Hier haben wir den Masoreten Aaron Ben-Ascher, der im Jahre 1008 bereits zu den Verstorbenen gezählt wird. Hier haben wir aber auch den Schlüssel zu der Confusion der Vornamen des öfter genannten Ben Ascher. Aaron war der Sohn des Mose Ben-Ascher. Beide, Vater und Sohn, waren Masoreten, beide haben masoretisch correcte Bibelcodices angelegt, welche mustergültig wurden. Gedalja Ibn-Jachja nennt den einen derselben (Schal. p. 28a): ר׳ אהרון בר׳ משה משכט אשר (der Zusatz von Stamm Ascher mag nicht von ihm erfunden sein.) Dagegen macht di Balmes Mose Ben-Ascher zum masoretischen Gegner des Jakob Ben Naphtali (מקנה אברם Anf.). Der Vater lebte gegen Ende des neunten Jahrhunderts, und der Sohn war im Anfang des eilften Jahrhunderts bereits verschieden. Auch Sapir kam darauf, daß es zwei Ben-Ascher gegeben haben müsse (das. p. 15 Note). Aber er versetzte Aaron unchronologisch um 2 Jahrhunderte später und ahnte nicht die Blutsverwandtschaft Beider. — Dunasch Ben Labrat hat uns ein kaum bemerkbares Fragment von einer Polemik Saadia's gegen Ben-Ascher erhalten (Teschubot ed. Schröter p. 21 No. 72): עשה (ר׳ סעדיה) והוו אשר בחלפיות כי היא מעקרה לפי שהשיב על בן אשר ואמר חלף חלף האותות. Das Letztere punktirte Luzzatto richtig חֲלַף חֲלַף האותות (האותיות) (ביה האתר p. 13b), so daß Saadia in der Polemik Ben-Ascher in der zweiten Person angeredet hat. „Du solltest die Lehre von den Buchstaben lernen". Da Saadia's schriftstellerische Thätigkeit zwischen 915 und 942 fällt (Graetz Geschichte V. S. 530 fg.), so scheint seine Polmik gegen den Sohn, gegen Aaron Ben-Ascher, gerichtet zu sein. Wir können also annähernd annehmen, daß der Vater Mose Ben-Ascher um 900 und der Sohn Aaron Ben-Ascher um 900—940 geblüht hat. Aus diesem Umstande, daß der Vater und der Sohn Masoreten waren, entstand die Confusion, daß Einige die masoretische Notizen nach Mose Ben-Ascher, Andere nach Aaron Ben-Ascher und wieder Andere nach Mose Ben Aaron B. A. benannten.

Sehen wir, was Ben-Ascher außer masoretischen Codice's noch vindicirt wird.

Unter dem Titel דקדוקי טעמים ist zum Schlusse des zweiten Bandes der Bambergischen Bibel von 1517 (רע"ח) eine gereimte Zusammenstellung von Regeln über Buchstaben, Dagesch, Raphe, Accente und Masoretisches abgedruckt. Heidenheim besaß diese Schrift handschriftlich unter dem Titel קונטרס המסורת (öfter in משפטי הטעמים citirt); Dukes gab sie unter demselben Titel nach einer Luzzattischen Handschrift heraus (1846). Beide decken sich zwar nicht vollständig, indem in der älteren Edition einige Absätze fehlen, dagegen enthält sie zum Schlusse viel mehr, als die von Dukes edirte. Der Grund, warum bald hier, bald da etwas fehlt, läßt sich leicht finden, was aber nicht hierher gehört. Genug diese Schrift bildet die erste Roharbeit für eine Art masoretischer Grammatik. Nur nennt die alte Edition Aaron Ben-Ascher als Verfasser וה ספר מדקדוקי הטעמים שהחביר ר' אהרון בן אשר ממקום מעזיה הנקרא טבריה. Nichts steht im Wege, diesem oder seinem Vater diese Schrift zu vindiciren, und Dukes hat ohne Grund Ben-Ascher's Autorschaft bezweifelt. Sapir fand nämlich, man weiß nicht, ob den Eingang oder die vollständige Schrift in dem Codex von 895 (das. p. 16 b). סדר המקרא תורה וכו', ohne jedoch anzugeben, ob diese Partie von der Hand Mose Ben-Aschers oder von einer andern Hand herrührt. Daß der Verfasser derselben ein Tiberienser war, geht aus seiner Annahme von 7 Aspiraten בגרכפרת hervor, was Luzzatto und Dukes bemerkt haben. Der Letztere bemerkt (Einl. p. 12), daß Jehuda Ibn-Balam (um 1070—1100)— Vieles aus dieser Schrift in sein טעמי המקרא aufgenommen hat. In letzter Instanz wäre also zu entscheiden, ob das דקדוקי הטעמים oder קונטרס המסורת dem Vater oder dem Sohne angehören. Eben so unentschieden ist es, welchem von Beiden das masoretische Material angehört, welches unter dem nichtssagenden Namen בן אשר circulirt.

Die חלופי בין בן אשר ובין בן נפתלי, meistes über Accentuation, Dagesch, Raphe, Meteg, welche in den biblia rabbinica abgedruckt sind (auch in der von 1517) könnten eben so gut der von Mose Ben-Ascher geschriebenen masoretischen Bibel entnommen sein. Es existirte wohl ursprünglich keine besondere Schrift darüber, sondern ein exacter Masoretiker stellte die Accenten-Differenzen und anderweitige Varianten, die er in zwei verschiedene Bibelcodices gefunden hat, wovon der eine Ben-Ascher und der Andere Ben Naphtali zum Schreiber gehabt hatte, zusammen. Hierbei ist es ziemlich gleichgiltig, ob diese Differenzen einem masoretischen Codex des Vaters oder des Sohnes entnommen sind, da beide ohne Zweifel harmonirt haben. Der Codex von 1008, welcher nach Aaron Ben-Ascher copirt ist, enthält schon Differenzen von בן אשר und בן נפתלי (Pinner das. Pinsker, Likute Kadmonijot p. לב), was sich auf den älteren, den Vater, zu beziehen scheint. Aber es wird noch ein anderes masoretisches Werk von Ben-Ascher citirt. Jehuda Hadassi (12 Jh.) bemerkt, daß derselbe 80 Wörterpaare zusammengestellt hat, welche zwar gleich lautend sind, aber doch verschiedene Bedeutung haben: תרין בתרין שמונים זוגות של בן אשר המדקדק במסורת . . Es sind die in der Masora finalis sub א und Ochlah w'ochlah Nr. 59 angeführte א״ב מן תרין תרין ותרויהון תרין לישנין. Davon kannte ben Ascher nur 80 Beispiele. Der Codex von 1008 (der von Samuel b. Jakob, und nicht, wie Pinsker meinte, von Ben-Ascher geschrieben wurde), hat einen Zusatz, welcher noch 25 solcher Homonyma aufzählt, die, wie es das. lautet, weder in der großen, noch in der kleinen Masora, noch sonst aufgeführt werden (Pinsker Likute p. רכ״ד): אלו אבות במקרא מן שתים בשני לשונות מה שלא נזכר ולא נאמר [1]) במסורות גדולות ולא במסורות קטנות ולא בדברי ספרים. Wenn dieser

[1]) Von diesen 25 Paaren Homoyma, welche Pinsker das. aufzählt finden sich die meisten in unserer Masora magna und parva angemerkt (vgl. Frensdorf, Anmerk. zu Ochlah Nr. 59). Sie sind also beachtet worden.

Zusatz von demselben Copisten herrührt, so hätte es damals 1008 schon mehrere größere und kleinere Masora's gegeben. Das ist nicht auffallend, da dieser Codex wohl ein Jahrhundert nach Mose Ben-Ascher angelegt wurde. Es lassen sich noch andere Beweise dafür anführen, daß die Namen מסורה גדולה und מסורה קטנה schon im zehnten Jahrhundert bekannt waren. Der karäische Lexikograph Abu Sulaiman Daud b. Abraham Alfaßi, (auf den Neubauer und Pinsker zuerst aufmerksam gemacht haben) spricht, in seinem אגרון öfters von מאסרה אל כביר"ה (bei Pinsker das. p. קם und קסה); eine große Masora setzt eine kleine voraus. Daud Alfaßi lebte jedenfalls im zehnten Jahrhundert, wenn er auch nicht ein Zeitgenosse Saadia's war. Die 80 Paare בחרי לישן des Ben-Ascher begleiteten sicherlich nicht den Text, sondern waren wohl in einer besonderer Schrift zusammengestellt; denn dazu gehört nothwendig das Complement אי"ב מן תרין תרין בחר לישן כחיבן. (Ochlah Nr. 70 und Masora final. zu א), d. h. ein alphabetisches Verzeichniß von je zwei gleichlautenden und gleichbedeutenden Wörter-Paaren in der Bibel. Mit einem Worte, es muß eine selbstständige Sammlung gegeben haben, welche ähnlich wie die verschiedenen Recensionen von Ochlah w'Ochlah angelegt war. Ein Ben-Ascher — zweifelhaft ob Vater oder Sohn — hat eine solche masoretische Sammlung, wohl nach alphabetischer Ordnung zusammengestellt. Es fragt sich nun, ob er der erste gewesen ist. Diese Ben Ascher'sche Sammlung war jedenfalls unvollkommen, denn von der Rubrik Homonyma בחרין לישן hatte er nur 80 Beispiele, während unsere Masora final. und Ochlah 99 haben.

(Schluß folgt.)

Biographie Agrippa's II.

Von

M. Brann.

(Schluß*).

Außer diesen Erzählungen erwähnt der Talmud mehrere rituelle Fragen, die unser Agrippa dem R. Elieser vorlegte. Die eine derselben betrifft die Beschneidung [1]). Agrippa hatte bei Gelegenheit der Verheirathung seiner Schwestern mit heidnischen Königen und vielleicht auch durch die in dieselbe Zeit fallenden Predigten des Paulus, in welchen die Beschneidung als unwesentlich hingestellt ward [2]), Veranlassung, nähere Erkundigungen in dieser Beziehung einzuziehen. Er ließ also R. Elieser fragen: Wenn Gott die Beschneidung für so wichtig hält, warum hat er sie nicht in die Zehngebote aufgenommen? Der Tanaïte antwortete darauf: Gott hat sie schon vor dem Dekalog den Israeliten angelegentlich an das Herz gelegt. So z. B. in den Worten ועתה אם שמוע תשמע בקולי ושמרתם את בריתי. Daselbst bedeute בריתי nichts anderes, als Beschneidung (בריתּ מילה).

Ein ander Mal ließ er demselben R. Elieser durch seinen אפטרופוס oder Hausminister — den Namen eines solchen (Thaumastus) finden wir bei **Jos. Arch. XVIII, 6, 7** — zwei Fragen über die Festhütte vorlegen [3]). Nach der Ansicht des R. Elieser mußte man nämlich die ganze Festzeit hindurch täglich zwei Mahlzeiten in der Hütte verzehren. Agrippa ließ nun fragen, ob er selber, der nur eine Hauptmahlzeit hielte, ebenfalls zu zweien verpflichtet sei. R. Elieser erwiederte mit scharfem Witz: בכל יום אתה ממשיך כמה פרפראות לכבוד עצמך ועכשיו אי אתה ממשיך פרפרת אחת לכבוד קונך.

---

*) Vom Jahrg. 1870. S. 548. Im Register von 1870 irrthümlich angegeben Rabb.

[1]) Midr. Tanchuma, Abschnitt לך לך.

[2]) Apostelgesch. c. XV, vgl. Derenburg a. a. O. S. 252.

[3]) Succa 27 a.

Die andere Anfrage hat auf eine zweite Anordnung des R. Elieser, nach welcher man die ganze Festzeit unter ein und derselben Festhütte zubringen soll, Bezug. Agrippa fragte nämlich, wie er sich zu verhalten habe, der zwei Frauen besitze, die eine in Sephoris und die andere in Tiberias, ob er nur dann das Gebot erfüllt habe, wenn er jeden Tag beide Festhütten besuche. R. Elieser erwiederte: Nein, denn היצא מסוכה לסוכה בטל מצוותה של ראשונה. Aus dieser Talmudstelle geht zugleich hervor, daß Nolde, der in seiner Geschlechtstafel des idumäischen Königshauses Agrippa II. das Epitheton ἄγαμος giebt, ihn mit demselben Rechte hätte πολύγαμος nennen können. — Die Zeit in der die letzten beiden Anfragen an R. Elieser ergingen, läßt sich nicht näher bestimmen, doch ist es wahrscheinlich, daß sie erst nach der Zerstörung des Tempels erfolgt sind.

Auch Josephus erzählt einmal von einer Aenderung, die sich Agrippa bei einer religiösen Institution erlaubte. Die Leviten, die im Tempelchor mitwirkten, verlangten nämlich die Erlaubniß, gleich den Priestern linnene Gewänder tragen zu dürfen, und Agrippa gestattete es ihnen, obwohl es gegen den herkömmlichen Brauch verstieß. Ein Gleiches that er, als die Priester, die zu untergeordneten Handreichungen verwendet wurden, dieselbe Forderung stellten. Ein seinem Willen gefügiges Synhedrion zur Sanctionirung seiner Anordnungen fand er leicht. Dieses Verfahren, mitten unter den politischen Wirren, ungefähr zwei Jahre vor dem Ausbruch der Revolution eingeschlagen, wirft ein helles Licht auf Agrippa's ungemeine Leichtfertigkeit. Die sittliche Entrüstung, die Josephus bei dieser Gelegenheit zur Schau trägt, ist zwar in Anbetracht der Ungesetzlichkeit der Handlung am Platze, aber der Geschichtsschreiber hätte an andern Stellen ebenso streng und wahr sein müssen, wie hier.

Kommen wir nun zu der politischen Geschichte Judäas zurück und betrachten wir den Antheil, den Agrippa an dem nun ausbrechenden Entscheidungskampfe hatte. Die Ursachen des Krieges waren längst vorbereitet, und der Ausbruch war im Lauf der Zeit unvermeidlich geworden. Die nähere Veranlassung war eine geringe Kleinigkeit. In Cäsarea war ein Streit zwischen den Juden und Heiden ausgebrochen darüber, ob den Juden das Bürgerrecht in dieser

Stadt gebühre oder nicht, und der Kaiser hatte, nachdem sich der Proceß drei Jahre lang (62—65) hingezogen hatte, endlich im Jahre 65 zu Gunsten der Letzteren entschieden. Daß die Erbitterung der Juden dadurch ungemein wuchs, ist klar. Trotzdem aber verhielten sie sich noch ruhig. Erst als ein Grieche, dem die Plätze neben der Synagoge daselbst gehörten, sich so weit vergaß, an einem Sabbat, als die Juden zum Gebete versammelt waren, vor der Thür des Gotteshauses auf einem irdenen Topf ein Vogelopfer darzubringen, wie es für die vom Aussatz geheilten im mosaischen Gesetz vorgeschrieben ist — er wollte damit an die alte Fabel erinnern, daß die Juden des Aussatzes wegen aus Aegypten vertrieben worden seien — erst dieser Hohn ließ es zu Thätlichkeiten kommen. Hinzugetreten war noch der Umstand, daß die angesehensten Männer der Stadt dem Landpfleger Florus vorher acht Talente gegeben hatten, damit er die ganze Angelegenheit friedlich ordne. Aber dieser war, ohne etwas zu thun, nach Sebaste gegangen. Er wollte die Juden offenbar um jeden Preis zum Kriege reizen; denn nur durch die Revolution war er in Rom vor einer Anklage wegen Erpressungen und anderer Schändlichkeiten gesichert. Vergeblich war die Intervention des Jucundus, des Vertreters des Landpflegers. Es kam zu einem Handgemenge, in welchem die Juden den Kürzeren zogen. Da sie ärgere Beschimpfungen fürchteten, brachten sie jedenfalls das Theuerste, das sie besaßen, die Gesetzrollen nach einem benachbarten Flecken Narbata in Sicherheit, und die Angesehensten von ihnen begaben sich nach Sebaste, um Florus an die acht Talente zu erinnern. Aber der Unmensch ließ sie ohne Weiteres einkerkern. Vorwand war die Hinwegschaffung der Gesetzrollen. Das war ihm noch nicht genug. Er schickte nach Jerusalem den Befehl, ihm sofort im Auftrage des Kaisers siebzehn Talente zu schicken, und als man sich dort weigerte, brach er mit seinen Truppen zum Angriff bereit dahin auf. Vergebens strömte ihm das Volk, um Nachsicht und Frieden bittend, in Massen entgegen, vergebens betheuerten die Priester und angesehensten Männer, die er in Jerusalem nach dem königlichen Palast, seinem Standquartier, zur Rechtfertigung berufen hatte, daß das Volk durchaus friedlich gesinnt sei, vergebens flehten sie ihn an, es nicht zum Aeußersten zu treiben. — Florus wollte unter allen Umständen

die Empörung herbeiführen. Er ließ von seinen Schaaren die obere Stadt plündern, und dreitausend unbewaffnete Männer blieben auf dem Platze. Die Leiden dieses Tages müssen schrecklich gewesen sein, denn sogar Berenice zeigte Mitleid mit den armen Gemarterten. Sie befand sich gerade in Jerusalem, um Dankopfer für eine glücklich überstandene Krankheit zu bringen, und begab sich, als sie die Gräuelscenen sah, barfuß und im Trauergewande zu dem Tyrannen. Doch auch sie entging kaum den Beschimpfungen der rohen Soldateska.

Agrippa war bei allen diesen Dingen abwesend. Er hatte kurz vorher eine nothwendige Reise nach Alexandrien gehabt, d. h. er mußte dem Apostaten Tiberius Alexander dazu Glück wünschen, daß er soeben Statthalter von Aegypten geworden war. In der allgemeinen Angst sehnte sich das Volk nach ihm. Er sollte womöglich den Landpfleger zur Milde überreden, denn eine andere Hülfe war von ihm nicht zu erwarten, obgleich man wohl wußte, wie viel er vermochte. Florus hatte indessen über Alles an den Statthalter von Syrien, Cestius Gallus, berichtet, und dieser wollte selber nach Jerusalem kommen, schickte aber vorläufig den Neapolitanus voraus, der unserem Agrippa auf seiner Rückreise in Jamnia begegnete. Beide setzten gemeinschaftlich ihren Weg fort, und Neapolitanus wurde es leicht, Agrippa seine Rolle einzustudiren. Unterwegs trafen sie eine Gesandtschaft der Priester und vornehmsten Männer von Jerusalem, die Agrippa um Hülfe anflehten. Nun galt es also eine Entscheidung zu treffen. Es war unabwendbar, er mußte für die eine Seite offene Partei nehmen und die Zweideutigkeit mußte jetzt, da die Sachen so ernst lagen, für immer aufhören. Zugleich ist von vornherein ersichtlich, wie sich ein Agrippa entscheiden mußte. Mit den Römern durfte er es offenbar nicht verderben, sonst war seine Herrschaft unwiederbringlich verloren. Nach dieser Seite hin stand also Alles auf dem Spiele. Bei den Juden hingegen war nichts zu gewinnen, denn ihre Sachen standen verzweifelt schlecht. Wenn er sich zu ihrer Partei bekannte, hatte er im allerbesten Falle einen rühmlichen Tod auf dem Felde der Ehre zu erwarten, und das nur um den Preis, daß er auf ein ruhiges, ganz dem Vergnügen geweihtes Leben verzichtete. Ein solcher Preis war ihm zu hoch, er war nicht mehr im Stande,

die glänzende Verschwendung, der er fröhnte, den höchsten Interessen seiner Nation zu opfern. Um die augenblickliche Lage noch verfänglicher zu machen, hatten sich beide Parteien an ihn gewandt und ihn zum Vermittler bestimmt. Beide hatten seiner Eitelkeit geschmeichelt, beide ihm sicherlich große Versprechungen gemacht, wenn er so viel wie möglich zu ihren Gunsten erwirkte. So hing in diesem Moment das Wohl und Wehe des ganzen Volkes von diesem Manne ab. Ihm allein war es noch möglich, den Sturm zu beschwören. Die Entscheidung drängte, lange Zeit zum Ueberlegen war nicht gegeben; und Agrippa entschloß sich schnell. Er stellte sein Ich in den Vordergrund, und dem gegenüber gab es keine Rücksicht mehr. Er wurde zum Verräther an den Seinen. Mit heuchlerischer Scheinheiligkeit redete er das versammelte Volk in Jerusalem an. Es ist das Muster einer Volksrede, das uns Josephus als von ihm gehalten mittheilt[1]: eine durchsichtige und klar durchgeführte Disposition, eine leicht verständliche und dennoch an feinen Finten und Seitenhieben überreiche Diction. Ein hellenischer Rhetor von Profession hätte sie nicht besser ausarbeiten können. Er sagte mit subtiler Sophisterei: man könne die Sache des Kaisers und des Landpflegers unmöglich trennen; sie wollten einen neuen Landpfleger haben, das sei eben Empörung gegen den Kaiser. Einen andern Landpfleger begehren heiße Unabhängigkeit verlangen, und Unabhängigkeit sei unvereinbar mit der Unterwerfung unter des Kaisers Gebot. Er führte ihnen die klugen Athenienser, die tapferen Lacedämonier, die mächtigen Macedonier vor, die jetzt alle dem römischen Reiche unterworfen seien, als ob Florus' Grausamkeit durch einen solchen Trost hätte gemildert werden können. Sie, die Bewohner eines so kleinen Territoriums, brauchten sich also nicht zu schämen, wenn sie Rom unterlägen. Sie möchten daher nur die Steuern weiter zahlen, denn das sei allein des Kaisers Sache. Er trieb das theatralische Schauspiel so weit, daß er und seine buhlerische Schwester Berenice an seiner Seite

[1] Bell jud. II, 16, 4. Die Rede ist zwar sicherlich nicht mit denselben Worten wiedergegeben, in denen sie gehalten ist, jedenfalls aber wird Agrippa *ganz in der Weise* gesprochen haben.

vor den Augen des Volkes zu weinen begannen. Das Volk, das schon ein Mal diesen falschen Thränen geglaubt hatte, war gutmüthig genug, sich durch diese Mimik täuschen zu lassen, und Agrippa, froh, so weit mit so leichter Mühe gekommen zu sein, rückte nun endlich frei mit seinen Wünschen heraus. Sie sollten, sagte er, noch so lange Florus gehorchen, bis der Kaiser ihn abberufen habe, und sein Nachfolger angekommen sei. Da aber brach die allgemeine Wuth aus, man beschimpfte den feigen Verräther und wollte ihn steinigen, und nur schleunige Flucht rettete ihn und seine Schwester vor dem Grimm des Volkes. So war es entschieden, Agrippa hatte sich aus der Schlinge gezogen, er stand jetzt consequent auf Seiten der Römer.

Zwei Parteien standen einander jetzt in Palästina schroff gegenüber, die nationale Partei, entflammt für vollkommene Freiheit in jeder Beziehung, die namentlich aus den feurigen, begeisterten Jünglingen und den bis zur Tollkühnheit tapferen Zeloten bestand. Zu ihnen stand jetzt auch der größte Theil der Bevölkerung, die des langen schweren Druckes endlich müde war. Ihnen gegenüber befanden sich die an Zahl geringeren, aber an Macht sehr bedeutenden Vornehmen, die unter jeder Bedingung den jetzigen Zustand erhalten wollten, da der Krieg ihnen nur harte Verluste an Hab und Gut bringen konnte. Dieser Partei, diesen Verräthern, die die Römer zur Unterdrückung der Brüder herbeiriefen, trat auch Agrippa bei und sandte sofort dreitausend Mann unter der Führung seines Feldherrn Philipp zur Dämpfung des Aufstandes in die empörte Stadt. Die Zeloten bemächtigten sich des Tempels und des daran grenzenden Stadttheiles, während die Andern die obere Stadt besetzten. Aber die wuthentbrannten Krieger verbrannten die Paläste der Herodäer [1]) und bedrängten das Heer der Vornehmen in dem Maaße, daß dasselbe das Heil in schneller Flucht suchen mußte. Dem Heerführer Agrippa's gelang es zu entkommen, aber als er in einem Dorfe in der Nähe von Gamala anlangte, erkrankte er schwer an einem hitzigen Fieber. Um nun Agrippa von seinem Unfall zu benachrichtigen, fertigte er Boten an dessen Statthalter Varus (oder Noarus) ab, dem Agrippa bei seiner Abreise nach Berytus

[1]) Bell. jud. II, 17, 6.

zu dem eben angekommenen Cestius Gallus die Verwaltung seines Fürstenthums übertragen hatte. Varus sollte die Nachricht an Agrippa weiter befördern, denn es hatte sich allgemein das Gerücht verbreitet, Philipp sei gefallen. Aber Varus hatte den verrätherischen Plan gefaßt, mit Hülfe der syrischen Bevölkerung sämmtliche Juden im Reiche Agrippa's zu ermorden und sich selber zum Fürsten des Landes aufzuwerfen [1]). Dem Verräther an den eignen Brüdern sollte Gleiches mit Gleichem vergolten werden. Er unterdrückte deshalb die Briefe Philipps an Agrippa. Schon hatte er mit der offenen Meuterei den Anfang gemacht und eine Reihe der edelsten Männer von den sogenannten Babylonischen Juden niedermetzeln gelassen, als der wieder genesene Philipp Nachricht von dem Verrathe erhielt. Er setzte sich in Gamala an die Spitze des erbitterten Volkes, dessen Wuth er nur mit Mühe bändigen konnte. Agrippa wurde indessen schleunigst von Allem in Kenntniß gesetzt und unterdrückte, aus Furcht vor dem Einschreiten der Römer, die Sache möglichst friedlich. Varus wurde abgesetzt, und Aequiculus Mobius trat an seine Stelle. Den Philipp aber belohnte er damit, daß er ihn den Römern als einen tüchtigen Feldherrn auf's angelegentlichste empfahl.

Ich kann hier unmöglich näher auf die Wechselfälle des Krieges eingehen, sondern werde nur die Ereignisse hervorheben, bei denen Agrippa thätig in die Verhältnisse eingriff. — Als das Römerheer unter Cestius Gallus heranrückte, schickte er ihm Hülfstruppen, so viel er nur auftreiben und bezahlen konnte, zweitausend Reiter und tausend Mann Fußvolk. Er selber begleitet das Heer überall, um die Wege zu weisen und Nahrungsmittel zu beschaffen. Das verschweigt sogar Josephus nicht. So tief also war der letzte Sproß der unächten Hasmonäer gesunken. Noch einmal wagte er es, wahrscheinlich auf Befehl des Oberfeldherrn, denn Josephus sagt: [2]) *ἔνθα δὲ κατιδὼν Ἀγρίππας, οὐδὲ τὰ Ῥωμαίων ἀκίνδυνα, πλήθους ἀπείρου πολεμίων περιέχοντος, ἔκρινεν κ. τ. λ.*, den Juden den Frieden anzubieten. Er selbst

[1]) B. j. II. 18. und vita, 11.
[2]) B. j. II 19, 3.

allerdings wagte sich nicht in die Stadt, denn es konnte ja gefährlich werden. Er sandte zwei seiner Leute, Borcäus und Phöbus als Parlamentäre dahin mit der Aufforderung zur Unterwerfung ab. Sie wurden empfangen, wie sie es verdienten. Die Zeloten trieben sie mit Schimpf und Schande fort. Nach Josephus' Bericht wurde sogar der eine getödtet — und der andere langte schwerverwundet bei Agrippa an. Cestius Gallus trug in der Folge zwar einen Sieg davon, aber 6000 Römer blieben auf dem Schlachtfelde. Er zog sich zurück, aus welchem Grunde, steht nicht fest, da Josephus hierüber schweigt. Vielleicht fürchtete er einen Hinterhalt, der bei seinem raschen Vordringen wohl möglich war. Die Juden triumphirten in ihrer Hauptstadt, aber die römisch Gesinnten hielten es jetzt für die höchste Zeit, das Schiff vor dem Sinken zu verlassen. Die vornehmsten Familien, und an ihrer Spitze die noch vorhandenen Nachkommen des Herodes, flohen zu Cestius Gallus und traten bei ihm in Dienst, oder, wenn sie noch Schamgefühl genug besaßen, nicht gegen das eigne Vaterland die Waffen zu tragen, ließen sie sich ruhig in den Provinzialstädten des römischen Reiches nieder. Nur die edeln Könige von Adiabene, die sich erst seit kurzer Zeit zum Judenthum bekannten, blieben der nationalen Sache treu und harrten bis zum letzten Augenblick bei den Ihrigen aus. Dafür hat Josephus auch die unsägliche Schamlosigkeit, sie Ueberläufer aus dem Heere des Agrippa zu nennen [1]).

Der Aufstand wurde jetzt erst vollständig organisirt und Generale für die verschiedenen Landschaften ernannt. Der Geschichtsschreiber Josephus, ein höchst gelehrter Mann, der aber, ebensowenig wie Agrippa, einen festen sittlichen Charakter besaß, bekam Galiläa zur Vertheidigung. Hier in Galiläa befanden sich drei zum Königreiche des Agrippa gehörende Städte, die mit die bedeutendsten des Landes waren, nämlich Tiberias, Gamala und Sepphoris. Gamala war dem Agrippa längst verloren gegangen; denn im Vertrauen auf seine starken Befestigungen hatte es sich bei der ersten Gelegenheit der nationalen Partei in die Arme geworfen. In Tiberias war ebenfalls die Freiheits-

[1]) ibid. 19, 2.

fahne aufgepflanzt worden. Justus ben Pistos, ein gebildeter und tapferer Mann, einst Geheimschreiber Agrippa's, dessen Beschreibung dieses Krieges für uns leider vollständig verloren gegangen ist [1]), und Jesus ben Saphia agitirten mit Erfolg für die Sache des Volkes. Nur Sepphoris hatte noch keine Entscheidung treffen können, weil sich fortwährend römische Truppen in nächster Nähe befanden.

Auch die Römer entwickelten eine umfassende Thätigkeit zur Niederdrückung des Aufstandes. Cestius Gallus hatte sich als unfähig zur Beilegung des Streites erwiesen, und Nero gebot dem bedeutendsten Feldherrn, der ihm zu Gebote stand, dem nachmaligen Kaiser Vespasian, der früher reiche Lorbeeren in Britannien geerntet hatte, die Unterwerfung der Juden zu Stande zu bringen. Kaum langte dieser (Ende des Jahres 66) in Antiochien an, als ihm schon Agrippa mit seinen Truppen entgegeneilte und auch ihm seine stete Ergebenheit in allen Stücken versicherte.

Zuerst wurde natürlich das nördlich gelegene Galiläa, des Josephus Verwaltungsbezirk, angegriffen. Daß Josephus Vertheidigungsmittel genug besaß, läßt sich leicht ermessen. Er selber berichtet aller Orten von der großen Fürsorge, mit der er sich für alle Eventualitäten vorgesehen haben wollte. Und doch hielt er sich verhältnißmäßig nur kurze Zeit gegen die Angriffe der Römer. Bald war ganz Galiläa unterworfen und Josephus römischer Gefangener (67). Die Art und Weise, in der er sein Vertheidigungssystem gegen die zahlreichen und wuchtigen Angriffe seiner Feinde, und namentlich des Justus von Tiberias, [2]) in Schutz nimmt, ist so confus und durch einander geworfen, daß auf diesen Punkt beim Mangel aller sonstigen Nachrichten, schwerlich jemals ein helles Licht fallen wird. Diese Confusion wird verursacht einerseits dadurch, daß Josephus zu eitel war, um seine Verwaltung nicht als mustergültig hinzustellen, und andererseits, durch den Umstand, daß er, als Lohnschreiber der Cäsaren ver-

---

[1]) Nur ein dürftiges Excerpt ist bei Photius bibl. graeca. cod. 33 vorhanden. Wir kommen darauf S. 24 noch einmal zurück.

[2]) Er widmete diesem Gegenstande den bei weitem größten Theil seiner Selbstbiographie.

pflichtet war, grade im Gegentheil seine Thaten gegen die der Cäsaren in den Hintergrund treten zu lassen.

Nach Erringung so großer Vortheile folgte Vespasian endlich den immer dringender werdenden Einladungen Agrippa's, ihn in seiner Hauptstadt Cäsarea Philippi zu besuchen [1]). Vespasian wollte sich nach den Strapazen des Feldzuges ausruhen und sah ein, daß Agrippa der beste Wirth für ihn sein würde. Zwanzig Tage dauerten die glänzenden Festlichkeiten, die der jüdische Fürst demjenigen Feldherrn gab, dessen Hände von jüdischem Blut besudelt waren, und der nach kurzer Rast gegen das Herz des Landes vorzugehen beabsichtigte.

Bald nahm der Krieg seinen Fortgang, und Agrippa war nach wie vor Parteigänger der Römer. Er nahm sogar selber thätigen Antheil; denn Josephus [2]) erzählt, daß er bei der Belagerung von Ammaus, als er den Mauern zu nahe kam, am rechten Ellbogen verwundet wurde. Er hatte nämlich die tapferen Einwohner zur Uebergabe überreden wollen, und war in allzugroßem Eifer in das Bereich der Wurfgeschosse gekommen.

Vespasian kam indessen in den Vorarbeiten immer weiter, und schon dachte er daran, sich endlich an die Landeshauptstadt zu machen, als plötzlich die Nachricht von dem gewaltsamen Tode Nero's und der Thronbesteigung Galba's in Judäa eintraf. Sofort sandte nun Vespasian [3]) seinen Sohn Titus mit drei Legionen zur Beglückwünschung des Kaisers und zur Einholung neuer Instruktionen für den jüdischen Krieg ab. Auf Befehl seines Vaters, der die politische Gewandtheit des jüdischen Fürsten genau kannte und sicherlich jetzt schon daran dachte, einst selber Imperator zu werden, nahm er sich Agrippa zum Begleiter. Als sie nun in Achaja, wo sie landeten, die Nachricht von Galba's Ermordung und den zwischen Otho und Vitellius ausgebrochenen Streitigkeiten erreichte, kehrte Titus zu seinem Vater zurück, um ihn persönlich auf die Gunst des Augenblickes aufmerksam zu machen und ließ Agrippa allein die Reise fortsetzen,

---

[1]) B. i. III, 9. 7.
[2]) ibid. IV, 4. 1.
[3]) ibid. IV, 9, 2. Tacitus, hist. I, 10. Sueton VIII, 5.

mit dem Auftrage, kein Mittel zu scheuen, um zu dem gewünschten Ziele zu gelangen. Und in der That, Agrippa ließ nichts unversucht was ihn seinem Ziele einen Schritt näher bringen konnte. Josephus erzählt freilich hiervon nichts; denn nach ihm nahm Vespasian nur ungern und nach vielem Drängen seines Heeres die Krone an, aber Tacitus verräth uns das Geheimniß. Er sagt:[1]) **Mox per occultos suorum nuntios excitus ab urbe Agrippa ignaro adhuc Vitellio celeri navigatione properaverat.** Als er durch seine Wühlereien genug vorgearbeitet zu haben glaubte und zur Ueberzeugung gekommen war, daß Otho und Vitellius einander aufreiben würden, fuhr er eiligst nach Judäa zurück und half das Gaukelspiel, durch welches Vespasian zur Annahme des Thrones gezwungen werden wollte, in Scene setzen. (1. Juli 69.)

Vespasian mußte nun nothwendigerweise den Krieg andern Händen überlassen. Er setzte daher (70) seinen Sohn Titus zum Oberbefehlshaber ein. Zu diesem stand Agrippa in einem noch intimeren Verhältniß, als zu dessen Vater; denn Titus hatte sich in die noch immer schöne Berenice, die damals übrigens ungefähr vierzig Jahr alt war, verliebt. Natürlich waren dadurch Agrippa's Interessen nur noch mehr an die der Flavier gebunden.

Jerusalem mußte jetzt um jeden Preis erobert werden; denn das war das sicherste Mittel, durch welches sich das flavianische Haus den Thron befestigen und die Achtung der Unterthanen erwerben konnte. Es wäre der größte Schimpf gewesen, wenn das römische Riesenreich nicht im Stande wäre ein so winziges Völklein zu zermalmen. Titus schloß die Stadt mit seinem Heere von ungefähr achtzigtausend Mann enge ein und begann im Monat Nissan die Belagerung. Was folgte, ist bekannt. Die Juden kämpften todesmuthig um jeden Fußbreit Landes, aber alle Tapferkeit war vergebens; die Hungersnoth stieg von Tag zu Tag. Die Vertheidiger wurden immer entkräfteter, und dabei stürmten die Römer täglich von neuem. Im Tammus drangen sie in die Stadt ein, und der zehnte Tag des Ab sah den Tempel, der fast sechshundert Jahre den Mittelpunkt der Nation gebildet hatte, in Rauch aufgehen.

---

[1]) hist. II, 81.

Die Frage, ob Titus am Brande unschuldig ist, oder nicht, ist noch nicht zum Abschluß gebracht. Graetz vertritt die erstere Ansicht, [1]) während Bernays [2]) die entgegengesetzte Meinung hat und sich dabei auf die Chronik des Sulpicius Severus stützt, die nach ihm ihre Nachrichten aus Tacitus hergenommen hat [3]).

Hiermit war der Haupttheil des Krieges beendet. Nur hie und da hielten sich noch versprengte Zelotenschaaren, am längsten in der Festung Masada bis zum Jahre 72. Diese Vaterlandsvertheidiger tödteten, als sie ihren Untergang vor Augen sahen, ihre Weiber und Kinder und zuletzt sich selbst. Sie sind in der That unbesiegt geblieben. Um den Juden schließlich noch den letzten Anhaltspunkt für Empörungen zu nehmen, ließ Vespasian auch den Oniastempel zerstören (73). Das war das Ende des Schauerdramas, welches die Selbstständigkeit einer Nation für immer vernichtete. Die zahlreichen Gefangenen, die gemacht waren, hatten ein trauriges Loos. Die einen verspritzten ihr Blut in den schrecklichen Gladiatorenkämpfen, Andere wurden beim Triumphzuge zum Transport der Siegestrophäen benutzt, die Meisten aber in die Sklaverei verkauft.

Nur dreien Personen von allen Betheiligten lächelte bei dem allgemeinen traurigen Schicksal die Sonne des Glücks, nämlich dem Geschichtsschreiber Flavius Josephus und dem Geschwisterpaar Agrippa und Berenice. Agrippa behielt nach der Zerstörung des Tempels seinen Thron, und erhielt von Vespasian sogar eine territoriale Vergrößerung seiner Herrschaft [4]). Er lebte in alter Weise bald in Rom, bald in Zurückgezogenheit in seinem Reiche. Womit er sich von dieser Zeit an beschäftigt hat, wissen

---

[1]) Gesch. d. Juden Bd. III (2. Aufl.) S. 403. Anm.

[2]) Progr. d. jüd.-theol. Sem. v. 1861.

[3]) In neuester Zeit ist ein Schriftchen erschienen, in welchem neue Beweise für die Bernays'sche Ansicht beigebracht werden, nämlich Stange, de Titi imperatoris vita, part. I. dissert. inaug. philol. Breslau 1870.

[4]) Vgl. Photius, bibl. gr. cod. 33 (Excerpt aus Justus Tiberiensis) ὃς (sc. Ἀγρίππας) παρέλαβε μὲν τὴν ἀρχὴν ἐπὶ Κλαυδίου, ηὐξήθη δὲ ἐπὶ Νέρωνος καὶ ἔτι μᾶλλον ὑπὸ Οὐεσπασιανοῦ.

wir nicht; denn wir haben jetzt nur vereinzelte Nachrichten, in denen er hin und wieder auftaucht. Jedenfalls hatte er seine Rolle ausgespielt. Es ist möglich, daß die schrecklichen Unfälle seiner Glaubensbrüder einen tiefen Eindruck auf das Gemüth des reifen Mannes gemacht haben. Am Ende bereute er auch den Verrath am Vaterlande; denn er gab sich, wie wir wissen, viele Mühe, seinem Verhalten im Kriege durch Josephus einen durchaus patriotischen Anstrich geben zu lassen. Er schrieb zu diesem Zwecke dem Josephus zweiundsiebenzig Briefe, in denen er diesem Berichtigungen und Ergänzungen zu dessen Büchern zukommen ließ. Josephus überliefert uns zwei dieser Briefe in seiner Selbstbiographie[1]). Im Jahre 75 verlieh ihm Vespasian, als er grade wieder mit seiner Schwester Berenice in Rom war, die Würde eines Prätors. Berenice wohnte damals im kaiserlichen Palaste in der Nähe des Titus[2]). Sie hätte es durch ihre buhlerischen Künste fast dahin gebracht, die Gemahlin des Thronfolgers zu werden, und Titus ließ sich nur durch den gemessenen Befehl des Vaters und den laut werdenden Unwillen des Volkes bewegen, sie zu entlassen[3]). Aus noch späterer Zeit, d. h. aus dem 29. Jahre seiner Regierung, welches dem Jahre 78. n. Chr. entspricht, erhalten wir durch eine seiner Münzen von ihm Nachricht. Die Inschrift derselben ist: *ETOY. KΘ. BA. ΑΓΡΙΠΠΑ.* Die erste Erwähnung geschieht desselben bei Cellarius (dissert. de **Herodum historia contra Harduinum ap. Haverc. ed. Jos. tom. II. pag.** 328). Der neueste Schriftsteller über jüdische Münzen[4]) gedenkt ihrer nicht mit einem Wort und will auch einen Chalkus vom Jahre 73, den Cavedoni unserem Agrippa zuschreibt, ohne jede Angabe von Gründen nicht ganz mit Sicherheit ihm angehören lassen. Wenn wir nun noch hinzunehmen, was

---

[1]) Cap. 65 vgl. Eusebius. hist. eccl. III, 9.

[2]) Xiphilinus, epit. Cass. Dionis. 66, 15. *Βερενίκη δὲ ἰσχυρῶς τε ἤνθει καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐς τὴν Ῥώμην μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ Ἀγρίππα ἦλθεν καὶ ὁ μὲν στρατηγικῶν τιμῶν ἠξιώθη, ἡ δὲ κ. τ. λ.*

[3]) Sueton, Titus c. 7, Berenicen statim ab urbe dimisit invitus invitam u. A.

[4]) M. A. Levy. Geschichte d. jüd. Münzen. S. 82.

Josephus in seiner Schrift **contra Apionem** [1]) erzählt, daß nämlich sein Buch deswegen so empfehlenswerth sei, weil er es den beiden Kaisern gewidmet und den berühmtesten Männern seiner Zeit, und namentlich τῷ θαυμασιωτάτῳ βασιλεῖ Ἀγρίππα, verkauft habe, so ist das Alles, was wir von dem Leben Agrippa's nach der Zerstörung des Tempels wissen.

Es handelt sich schließlich nur noch darum zu bestimmen, wann Agrippa gestorben ist. Wir haben über seinen Tod zwei Nachrichten, von denen die eine ganz unbrauchbar und die andere nur zum Theil verwendbar ist. Die erste derselben findet sich im **Josippon** (cap. 77) [2]) und lautet: ויהי לימים אחרים אחרי התקסר אספסיאנוס ויקצוף על אגריפס. כי הלשינוהו ראשי ישראל לאמור, כי חשב לבגוד בו, וכי שלח לירושלים מכתב על ככה. וימת אותו ואת מונבז בנו לפי חרב וזה היה שלש שנים ומחצה קודם חורבן הבית. Die Unwahrheit dieses Berichtes ergiebt sich aus den Worten selbst. Das Factum soll nach der Thronbesteigung Vespasians (1. Juli 69) geschehen sein, und dennoch wäre Agrippa schon drei ein halb Jahre vor der Tempelzerstörung hingerichtet worden. Außerdem ist diese Erzählung allen anderen Quellennachrichten schnurstracks entgegen.

Der zweite Bericht findet sich in der oben bereits citirten Stelle des Photius, in der es unmittelbar weiter heißt: τελευτᾷ δὲ ἔτει τρίτῳ Τραϊανοῦ. Das entspräche dem Jahre 101 n. Chr. Doch ist auch das nicht ganz richtig. Denn aus der Lebensbeschreibung des Josephus [3]), welche um das Jahr 94 n. Chr. geschrieben ist, geht hervor, daß Agrippa damals nicht mehr gelebt hat. Josephus greift nämlich dort den Justus von Tiberias an, dessen Geschichte der jüdischen Kriege grade damals erschienen war.

---

[1]) I, 9.

[2]) Sie ist auch in die hebräischen Compendien der jüdischen Geschichte (צמח דוד und סדר הדורות) übergegangen. Die in diesen beiden Büchern herrschende Confusion über die Regierungszeiten der Herodäer nach dem Tode des Archelaus erklärt sich am einfachsten aus dem Umstande, daß die Verfasser keine Idee von der Möglichkeit hatten, daß zwischen dem Tode des einen und der Thronbesteigung des andern Herrschers mehrere Jahre liegen können.

[3]) Cap. 65.

Er wirft ihm unter anderem vor, daß er es nicht gewagt habe, sein Buch vor dem Tode Agrippa's herauszugeben. Aus dem Ausdruck des Josephus daselbst οὐκ ἔφερες εἰς μέσον geht hervor, daß ihm Josephus nur den Vorwurf der Feigheit machen will. Er habe es, will er sagen, nicht gewagt, als noch Augenzeugen vorhanden waren, seine lügnerischen Angaben, wie Josephus meint, aus Furcht überführt zu werden, vorzubringen. Offenbar hat Justus sein Werk längst fertig gehabt und nur bis zum Tode sämmtlicher beim Kriege Betheiligten, d. h. namentlich des Vespasian, Titus und Agrippa mit der Herausgabe desselben gewartet; denn wer durfte es wagen, den Cäsaren die Wahrheit offen ins Gesicht zu sagen? Nun geht aber aus der ganzen Haltung der vita hervor, daß Josephus in ihr nur eine Vertheidigung seines Verhaltens im Kriege geben wollte. Denn von den sechsundsiebenzig Capiteln des Buches sprechen nur die beiden ersten und das allerletzte über Josephus früheres und späteres Leben, und alle übrigen handeln über seine Thätigkeit im Kriege. Dieser Anhang zur Archäologie bildet sicherlich eine Streitschrift gegen Justus, und man sieht es der Vertheidigung an allen Seiten an, daß sie in der ersten leidenschaftlichen Erregung hingeworfen und zur sofortigen Abwehr auf der Stelle veröffentlicht wurde. Rechnen wir nun vom Jahre 94 einfach zurück, so ergiebt sich eines der ersten neunziger Jahre (91—93 n. Chr.) als das Todesjahr Agrippa's.

Daß sich Photius, dessen Gründlichkeit häufig Schiffbruch leidet [1]), geirrt hat, ist jedenfalls unwiderleglich, und es bleibt immerhin auffallend, daß Ewald [2]), trotzdem an dem Jahre 101, als dem Todesjahr für Agrippa, festhalten will. Ebensowenig genügend sind die Emendationen, die man bisher im Text des Photius vorgenommen hat. Die erste derselben ist die Haverkamp'sche, (Note zu vita Cap. 1), der auch Graetz [3]) gefolgt ist. Danach soll

[1]) Wir hatten bereits Jahrg. 1870, S. 434, Gelegenheit, darauf hinzuweisen.

[2]) Gesch. d. Volkes Israel Bd. VII. S. 95. Die Beweise, die er daselbst für seine Ansicht bringt, sind kraftlos und nur durch gezwungene Erklärungen der Quellenschriftsteller herausgebracht. Ihre ausführliche Widerlegung gehört nicht in diese Arbeit.

[3]) A. a. O. Bd. III. (2. Aufl.) S. 410. Anmerk. 2.

ſtatt *Τραϊανοῦ* geleſen werden *τοῦ αὐτοῦ*, mit Bezug auf das vorhergehende *Οὐεσπασιανοῦ*. Dann wäre Agrippa im Jahre 71 geſtorben. Das iſt aber unmöglich, denn wir haben 1) das letzte Lebenszeichen von ihm noch aus dem Jahre 78 und 2) hat ihm Joſephus, wie er ſelber erzählt, ſein Buch verkauft, in welchem noch die Zerſtörung des Oniastempels (73) erwähnt iſt. Die zweite Verbeſſerung iſt die von Joſt[1]) vorgeſchlagene, nach welcher ſtatt *Τραϊανοῦ*[2]) zu leſen wäre *τοῦ Τίτου*. Dann wäre Agrippa zwiſchen Juli und September 81 geſtorben, denn Titus regierte nur ſechsundzwanzig Monate. Jedoch abgeſehen davon, daß Joſt mit ſich ſelber in Wiederſpruch geräth, denn an einer andern Stelle[3]) läßt er Agrippa ſpäteſtens im Jahre 80 geſtorben ſein, iſt dieſe Conjectur nichts weiter als ein guter Einfall; denn wir finden zu ihrer Bewahrheitung nirgends einen Anhaltspunkt.[3]) Am leichteſten hat ſich Munk die Sache gemacht. Er ſagt einfach: [4]) **L'époque de sa mort est inconnue.**

Meiner Anſicht nach ſtarb er alſo, wie ich oben bewieſen zu haben glaube, in der Mitte der ſechsziger Jahre ſeines Lebens. Legitime Nachfolger hinterließ er nicht, und mit ihm verſchwindet das Geſchlecht der Herodäer, das noch fünfzig Jahre vorher in der höchſten Blüthe geſtanden hatte, auf immer von dem Schauplatze der Geſchichte. Er ſchwand ſpurlos dahin, und doch hatte kein Mann ſeiner Familie häufiger und beſſer Gelegenheit gehabt, ſich die allgemeine Liebe des Volkes und ewigen Ruhm bei der Nachwelt zu erwerben. Egoismus, der Krebsſchaden des herodäiſchen Hauſes, hat ſeinen Fall verurſacht, kleinliche Habgier und maaßloſe Eitelkeit ſeinerſeits führten ihn herbei.

---

[1]) Geſch. d. Iſr. u. ſ. w. Bd. II. Anh. S. 104.

[2]) Bd. II. S. 230.

[3]) Wenn Mionnet's (description de médailles, V p. 568) Notiz richtig iſt, daß eine Münze Agrippa's aus dem Jahre 83 exiſtirt, fällt dieſe Conjectur ohnehin weg.

[4]) Palestine 603a.

Der ägyptische Arzt Muwaffik b. Saraah.

Ich will in Nachfolgendem keineswegs ausführliche Berichte über **Muwaffik** b. Ś. geben, sondern lediglich der Geschichte der jüdisch-arabischen Aerzte einen Namen zuführen, welcher ihr durch den Umstand abhanden gekommen ist, daß der Historiker der arabischen Naturforscher: **Ibn Abi ʿOseibia** demselben keinen Artikel gewidmet hat, daher wir ihn auch in Wüstenfeld's „Geschichte der arabischen Aerzte" vermissen, und auch in Carmoly's **„Histoire des médicins juifs anciens et modernes"** (Brüssel 1844) vergebens suchen. Daß ich im Stande bin, eine Nachricht über ihn mitzutheilen, verdanke ich lediglich dem Umstande, daß ein Auge dieses Arztes das Unglück hatte, Opfer des Fanatismus eines muhammedanischen Scheichs zu werden. Seine Einäugigkeit verschaffte ihm nämlich einen Platz in einem biographischen Werke, welches sich speciell mit „berühmten Einäugigen" beschäftigt (כתאב אלשעור באלעור) und — wie ich anderwärts nachzuweisen gedenke — den berühmten **Salâh ud-dîn us-Safadî** zum Verfasser hat. Unser **Muwaffik** war Arzt im Dienste **Saladins**, that sich aber auch in der Poesie hervor und schrieb unter anderem eine poetische Satyre gegen seinen Berufsgenossen und wahrscheinlich **Rival Ibn Ġemî**, welcher ohne Zweifel mit dem das Arabische sorgfältig cultivirenden Arzte **Hibet-ullâh ibn Ġemî ul-Israîlî** [1]) identisch, demnach **Muwaffik's** Glaubensgenosse war. Daß **Muwaffik** auch Mathematik betrieb, erfahren wir gleichfalls aus dem bald

---

[1]) Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Aerzte, Göttingen 1840 S. 101 Nr. 183. Derselbe hieß auf hebr. Nathanael und war Oberhaupt sämmtlicher ägyptischen Juden (Nagid, Reïs), wie Benjamin von Tudela berichtet, der ihn auf seiner Reise nach Aegypten in Kairo kennen gelernt hat (um 1170): ובינידם (במצרים) ר׳ נחנאל שר השרים ראש הישיבה והוא ראש לכל קהלות מצרים להקים רבנים וחזנים והוא משרת פני המלך הגדול.

Anmerk. d. Red.

mitzutheilenden Textstücke der „Einäugigenchronik." Wir gewinnen durch **Muwaffik's** Polemik gegen einen Berufsgenossen ein Seitenstück zu der Satyre des jüdischen Arztes **Abu-l-Chair Salâma b. Raḥmûn b. Mubârak** gegen den christlichen Arzt Georgius von Antiochien[1]). Hören wir nun unseren Biographen[2]):

אלמופק בן שרעה̈ אליהודי אלמצרי אלטביב אלמלקב באלקישארה̈ באלקאף ואליא אכר אלחרוף ואלשין אלמעגמה̈ ובעד אלאלף רא והא כאן מן אעיאן אלאטבא אלכחאלין וכאן טריפא שאערא מאגנא כדם אלסלטאן צלאח אלדין פי אלטב וכאן אלשיך̈ נגם אלדין אלכבושאני לה צורה̈ עטימה̈ באלקאהרה̈ אדא ראי דמיא ראכבא קצד קתלה פכאן אלדמה̈ יתחאמונה פראי אלמופק אלמדכור ראכבא פצרבה בשי אצאב עינה פקלעהא וראחת הדרא ולה קצידה̈ יהגו פיהא אבן גמיע אלטביב וירמיה פיהא באלאבנה̈ וקאל אלכבושאני למא קלע עינה.

לא תעגבוא מן שעאע אלשמס אד חסרת * מנה אלעיון והדא אלשאן משהור
בל אעגבוא כיף אעמי מקלתי נטרי * ללשמס והו צייל אלשכץ מסתור[3])
ואמא מא קאלה פי אבן גמיע אלטביב פהו

יא איהא אלמדעי טבא והנדסה̈ * אוצ̇ת יא אבן גמיע ואצ̇ח אלזור
אן כנת באלטב̈ דא עלם פלם עגזת * קואך ען טב דא פיך מסתור

תתאג פיהא טביבא דא מעאלגה̈ * במוצע טולה שבראן מטרור
הדא ולא תשתפי מנה פקל ואגב * ען די סואל בתמייז ותפכיר
יא הנדסא לה שכל יהים בה * וליס ברגב פיה גיר מנשור

מגסם אסטואני עלי אכר * תאלפת בין מכרוט ותדויר
אלא נצף זאויה̈ יכון פיה כמתל אלחבל פי אלביר

„**Muwaffik b. Śaraah**, der Jude, der ägyptische Arzt, mit dem Beinamen **Ul-Ḳaiśâra**, einer der vorzüglichsten Augenärzte, war

---

[1]) ibid. S. 86 Nr. 148 und Carmoly l. l. S. 44.

[2]) Ich theile sie aus der Handschrift der hiesigen Universitätsbibliothek mit: Cod. Ref. Nr. 309 Bl. 47 a f.

[3]) Hier folgt ein ziemlich gleichgültiges Gedicht von 3 Strophen und in unserer Handschrift sehr corrupt.

ein Schöngeist, als Dichter unachtsam [1]) und diente dem Sultan Salâh-ud-dîn als Arzt. Der in Kairo hochangesehene Scheich Nagm ud-dîn ul-Chabûśâni [2]) trachtete jeden Dimmî (tributären Nichtmuslim), den er reiten sah, zu tödten; sie nahmen sich daher vor ihm sehr in Acht. Einst sah er den erwähnten Muwaffik zu Pferde, und hieb nach ihm mit einem Dinge, das sein Auge traf und herausschlug, ohne daß der Scheich hiefür bestraft worden wäre. Muwaffik verfaßte eine Kaside, in welcher er des Arztes Ibn Ġemî spottet und ihn der Unzüchtigkeit schuldig erklärt. — Nachdem ihn Chabûśâni [3]) um ein Auge gebracht hatte, sagte er ihm folgendes Gedichtchen:

„Wundert euch nicht, wenn die Sonnenstrahlen die Augen blenden;
dies ist wolbekannt.
Wundert euch vielmehr, daß mein Augapfel geblendet wurde durch das
Anschauen einer verhüllten Sonne von elender Gestalt."

Sein gegen den Arzt Ibn Ġemî gerichtetes Gedicht ist folgendes:

O du, der du Anspruch auf mediciniſche und mathematische Gelehrsamkeit machst! offenkundig ist deine allbekannte Lügenhaftigkeit;
Wenn du der Arzneiwissenschaft so kundig bist, warum ist deine Kraft zu schwach, ein Uebel zu heilen, welches in dir verborgen ist?
Du benöthigst dafür eines Arztes, der zu heilen versteht an einem Orte [4]), zwei Spannen groß;
Doch auch hiedurch wirst du nicht geheilt. Sprich und antworte dem, der dich fragt, mit Bedacht und, Ueberlegung [5]) u. s. w.

Wir enthalten uns der Uebersetzung der weiter folgenden Zeilen, da sie durch Anwendung verschiedener der Stereometrie

---

[1]) Dasselbe sagt Ibn Challikân von dem ebenfalls poetisch begabten Arzte Bedî ul-Astrolâbî Bd. IX S. 94, Z. 5. v. u. כאן כתור אלכלאעה יסתעמל אלמגן פי אשעאדה.

[2]) Der cod. hat כיוסאני; doch war es nicht möglich, diese nisba durch einen irgendwie bekannten Ortsnamen zu begründen; ich corrigirte daher כבושאני nach dem Oertchen כבושאן in der Umgegend Nisâbûr's im Bezirke von Ustuwa. S. Jâkût Geographisches Wörterb. Bd. II. S. 400.

[3]) אלכבושאני muß dem Sinne entsprechend in ללכ emendirt werden.

[4]) cod. hat במיצע l. במוצע.

[5]) cod. תחמין l. בתמין.

entlehnter Termini den Charakter seines Berufsgenossen als Mathematiker auf eine witzige, aber höchst obscöne und anstößige Weise ins Lächerliche ziehen.

An diese Mittheilung schließen wir noch eine andere aus derselben handschriftlichen Quelle. Zu den berühmten Einäugigen gehörte auch der vom Judenthum zum Islam übergetretene berühmte Grammatiker, Traditions- und Korankenner: **Hârûn ibn Mûsa** (st. um 170. b. Ḥ.). Die wenigen Einzelnheiten, welche unser Verf. über ihn mittheilt, sind auch anderweitig bekannt[1]) bis auf eine Erzählung, welche einiges Interesse beanspruchen kann und in anderen Quellen nicht zu finden ist[2]): וקאל אלכטיב כאן הרון יהודיא פאסלם וטלב אלקראה וכאן ראסא וחדה וחפט אלנחו נאטרה יומא אנסאן פי מסאלה פגלב הרון פלם ידר אלמגלוב מא יצנע פקאל לה כנת יהודיא פאסלמת פקאל לה הרון וביס מא צנעת קאל פגלבה איצא פי הדא.

Hârûn war ein Jude, welcher zum Islam übertrat und sich des Koranlesens befliß; er wurde eine Capacität, beschäftigte sich mit der Tradition und wußte die Gramatik auswendig. Einst stritt ein Mann mit ihm über eine Frage und wurde von Harun besiegt; der Ueberwundene wußte nicht, was er thun sollte uud sagte zum Sieger: „Du warst ja Jude und bist Muslim geworden." „Wie schlecht ist es, was ich that!" erwiederte er. So besiegte er ihn auch hierin."

Leipzig, November 1870.

Dr. J. Goldziher.

---

[1]) Quellen bei Flügel. Die grammatischen Schulen der Araber S. 126.
[2]) Bl. 49b der obenangeführten Handschrift.

Einiges über Ursprung und Bedeutung des Traktates Edojoth.

Der Traktat Edojoth bildet eine interessante und merkwürdige, vielleicht die interessanteste und merkwürdigste Erscheinung in der weitschichtigen Talmudliteratur. Interessant, in Hinsicht seiner Entstehung und Stellung in der eben erwähnten Literatur; merkwürdig, rücksichtlich der Behandlungsweise, die ihm von der Kritik zu Theil geworden ist.

Seine Entstehung hat dieser Traktat dem Ende einer geistigen Bewegung innerhalb des Judenthums zu verdanken, die wegen ihres verhängnißvollen Charakters den zeitgenössischen tanaïtischen Autoritäten wohl mehr Besorgniß und Kummer bereitet hatte, als die letzten Ereignisse vor dem Falle des zweiten jüdischen Staates. Sein zweites Entwickelungsmoment bildet der allererste, historisch nachweisliche Versuch, in den chaotischen Zustand der Halachahsammlung eine gewisse Ordnung zu bringen. Er enthält also Bestandtheile nicht nur von außerordentlicher historischer Wichtigkeit, sondern auch von den frühesten Produkten der geschichtlichen Halachah. Und aus eben diesem Grunde bildet er innerhalb der talmudischen Traktatenreihe eine Anomalie; er verhält sich zu den andern Traktaten nicht als ein Glied ein und desselben Organismus, sondern als ein alter Stamm zu einer ihm umgebenden Gruppe von Bäumen, die ihren Ursprung auf jenen zurückführen. Dessenungeachtet blieb er eine geraume Zeit von der Kritik unbeachtet. Und als man endlich ihm Aufmerksamkeit zuwandte, so geschah dies nicht, weil man dessen Bedeutung erkannt oder auch nur geahnt hätte. Nein, zufällige, beziehungsweise geringfügige Fragen waren Veranlassung, daß er aus der Dunkelheit hervorgezogen wurde. Wie man weiß, beschäftigten in den dreißiger Jahren Interpretationsschwierigkeiten einiger Mischnajah's im ersten Kapitel dieses Traktates einige hervorragende Literaten. Dieser Umstand veranlaßte Rapoport, den Begründer der historischen Kritik auf dem jüdischen Literaturge-

biete, sich ebenfalls an einer Lösung der so vielfa
Stellen zu versuchen. Mit dem ihm eigenthümli
Blicke, verbunden mit seiner ihm angeborenen und
Unruhe, die in all seinen literarischen Erzeugni
erkennen läßt, in dem die heftige Gährung und
innere Kampf einer Uebergangsperiode zweier an
Wesen grundverschiedener Zeitabschnitte sich offenb
Rapoport sogleich das scharf abgegrenzte Terrain
den Inhalt des ganzen Traktates einer eingeh
In einer größeren Abhandlung (**Kerem chemed**
beleuchtete er mit seinen Geistesblitzen gar manch
tiefes Dunkel gehüllten Traktates. Dasselbe ga
chen, gelang ihm nicht. Vielmehr blieben nach
und Bedeutung des stark durchwühlten Bodens
Welchem Umstande oder welchen Umständen ist
zuzuschreiben? Die Antwort hierauf ist leichter
erkannten Ursachen das Auffällige abzustreifen.

Wie andere gewiegte Kritiker, nahm auch
Treu und Glauben den eigenthümlichen Zusamm
rische Thatsache an, den die Nachricht einer
zwischen dem Traktat Edojoth und einer einzel
längeren Dauer der Synode während des zw
geschlechtes fand. Später, wo jede Spur des
den Schisma's aus dem wirklichen Leben
einer Zeit, in der das Verständniß für di
Differenzen zwischen der schammaïtischen und hi
durch die total veränderten Verhältnisse abhand
konnte man unmöglich sich denken, daß diese T
lassung zu der gedachten Versammlung gaben. T
rarischen Zeugnisse, die die Berichte aus jener
chen dieser Thatsache enthalten, bewiesen für das
nichts. Ganz natürlich. Waren ja die Differe
Tanaïten eben so zahlreich und tief einschneider
lieferten aus den eben erwähnten Schulen. We
im Entferntesten die innere Einheit des Judenth
warum sollten es diese gethan haben? Ist doch
denheit eine im menschlichen Geiste begründete
Was mag nun, so fragte man sich, die Vera

Zeugenverhör gewesen sein? Um eine Antwort war man nicht verlegen. Man fand die Veranlassung in der, ohne Zweifel gleichzeitig mit der tagenden Synode stattgefundenen Amtsentsetzung R. Gamliel's und Ernennung des R. Eliasar ben Asarja als dessen Nachfolgers, welches allerdings eben so wichtige als höchst seltene Ereigniß die Ueberlieferung den spätern Geschlechtern getreu aufbewahrt hatte. Die scheinbar naturgemäße Kombination wurde ihrerseits Veranlassung zu unkritischen Mißgriffen. Die so bestimmt lautende und objektiv gehaltene Nachricht ließ auch Rapoport die Stimme vieler Zeugen überhören, die ein Unbefangener in den ziemlich ansehnlichen Quellennachrichten über die Tragweite der Differenzen zwischen den gedachten Schulen vernimmt, und die indirekt ganz andere Thatsachen als einen Personenwechsel in der Nasiwürde als Ursachen jenes Zeugenverhöres vermuthen lassen. Es sind aber nicht indirekte Zeugen allein, die die besprochene Quellencombination verdächtig machen. Es findet sich auch ein direktes Zeugniß, das nicht den leisesten Zweifel an der Richtigkeit unserer Vermuthung aufkommen läßt, daß in den gefährlichen Dimensionen, die das Auseinandergehen der zwei bewußten Richtungen angenommen, jene Versammlung ihren Ursprung habe. Daß dieses Zeugniß sich der Aufmerksamkeit der Kritik entzogen hat,[1]) ist um so befremdender, als es sich in der Tosephtha am Eingange unseres Traktats befindet. Freilich sieht man, was Rapoport betrifft, den Grund der Nichtbeachtung dieses Passus leicht ein. Die mangelhafte und verkommene Gestalt, die besonders den Traktat Edojoth in der Tosephtha sehr verunstaltet, machte auf Rapoport, seiner eigenen Erklärung gemäß (a. a. O.), einen solchen schlechten Eindruck, daß er ihn hinsicht-

[1]) Einen Augenblick könnte es unbegreiflich scheinen, wie Graetz, der dieser Notiz seine volle Aufmerksamkeit zuwendet und ihre Bedeutung so richtig erkannt, auf einmal, beinahe am Ende des Zieles, den alten Weg wieder einschlägt und unnöthigerweise den inneren Zusammenhang zwischen dieser Notiz und dem Traktate Edojoth zerreißt (Geschichte, Bd. IV. ed. II. S. 32 ff. und Note 4, und ibid. S. 38 ff.). Doch ist der Grund dieses Schrittes leicht entdeckt. Zu viel Gewicht auf die Resultate Rapoport's in der gedachten Abhandlung legend, sieht er mit diesem in dem Ereigniß, auf das sich diese Notiz bezieht, und der Synode zwei geschichtliche Vorgänge, die ebenso ihrer Tendenz, als der Zeit nach ganz verschieden sind.

lich der kritischen Ausbeute für werthlos hielt. Es fiel ihm daher nicht im Traume ein, daß unter den scheinbar werthlosen Trümmern unschätzbare Goldkörner begraben liegen. Diese Geringschätzung hat sich aber auch arg gerächt.

Um alle Schwierigkeiten eines verkehrten Ausgangspunktes zu überwinden, sah Rapoport sich jeden Augenblick genöthigt, neue Flankenbewegungen zu machen. Die in Rede stehende Abhandlung besteht beinahe ganz aus solchen meisterhaften und scharfsinnigen Operationen. Die eigentlichen und auf der Hand liegenden Schwierigkeiten aber sind theils gar nicht berührt, theils umgangen. Wie hätte, diese Frage hätte er sich stellen sollen, wie hätte ein Personenwechsel in der Nasiwürde, und wäre die betreffende Persönlichkeit noch so bedeutend, hinreichen können, ein so überaus wichtiges Faktum, wie das sogenannte Zeugenverhör, zu veranlassen? Und die außerordentliche Wichtigkeit dieses Faktums steht ja außer allem Zweifel. Bezeichnet es doch das Ende einer Erscheinung in der Geschichte der Halachah, die von dem verderblichsten Einflusse war und schlechterdings verhängnißvoll für das Judenthum geworden wäre, wenn sie sich noch länger entwickelt hätte. Wie lange doch, so hätte man sich zweitens abfragen sollen, wie lange „der Tag" gewesen sein müsse, an dem so viele Gegenstände behandelt und zum Abschluß gebracht worden? Man wird doch wahrlich nicht annehmen wollen, daß Männer, wie die tagenden Tanaïten, unter denen gewiß viele eifrige Schammaiten und Hilleliten waren, die „bezeugten" und behandelten Gegenstände mit stoischer Ruhe und Gleichgültigkeit bezahlter und fertiger Stenographen verzeichnet hätten. Freilich will man sich dieser Schwierigkeit gegenüber, gegen die ausdrückliche Quellenangabe, mit dem Auswege helfen, daß man die Anzahl der behandelten Gegenstände auf ein Minimum herabdrückt. Wir wollen für jetzt nicht untersuchen, mit welchem Rechte man nun die Quellenangaben verkürzt, dann wieder ihnen blindlings folgt. Es wird sich bald herausstellen, daß im Gegentheil die wirkliche Anzahl der an jenem Tage zur Besprechung gekommenen Punkte viel, viel bedeutender als die in den Quellen ausdrücklich angegebene war. Geben wir aber angenblicklich die mit den Quellen streitige Behauptung zu, so ist es doch unbegreiflich, wie eine solche Gemüthlichkeit, wie ein an sich keineswegs hervor-

ragendes Faktum des Zeugenverhöres einen solchen Umschwung in der Geschichte, die Beseitigung der bewußten Richtungen, hervorbringen konnten. Gemüthlichkeit; denn Rapoport will den amtsentsetzten R. Gamliel bei dieser, diesen tiefverletzenden Revision der Halachoth als Präsidenten oder Hauptwortführer fungiren lassen (a. a. O. p. 174). Ein Ereigniß, wie das der gemüthlichen Demüthigung einer sich überhebenden und einen so stürmischen Widerstand hervorrufende Persönlichkeit ist, hat für uns nur ein ethisch-psychologisches Interesse. Und Keiner wird wohl ernstlich behaupten wollen, daß dasselbe Ereigniß einen unwiderstehlichen Damm hätte bilden können, der die Fortexistenz einer mächtig sich entwickelnden geschichtlichen Bewegung unmöglich gemacht. Oder sollten die lebenskräftigen gegnerischen Richtungen ohne äußere Hemmungen von der geschichtlichen Bühne verschwunden sein? Eine solche Annahme wäre ungereimt. Mit einem Worte, man begreift kaum, wie Rapoport und mit ihm andere imponirende Kritiker diese warnenden Winke übersehen und in die Falle laufen konnten.

Eine richtige und unbefangene Betrachtung der geschichtlichen Vorgänge vor, während und nach „jenem Tage" wie der vorliegenden Bestandtheile des Traktates Edojoth, führt nothwendig zum Schlusse, daß die Schulen Schammai's und Hillel's wenigstens Eine der Hauptmotive zu dieser Versammlung waren. Und dieser Schluß findet, wie bereits bemerkt, in der einleitenden authentischen Nachricht, die den Traktat Edojoth in der Tosiphta eröffnet, ihre vollkommene Bestätigung. Dieselbe lautet: משנכנסו חכמים לכרם ביבנה אמרו עתידה שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוצא, מדברי סופרים ואינו מוצא . . . שלא יהא דבר מדברי תורה רומה לחבירו; אמרו נתחיל מהלל ושמאי וכו׳. Man kann kein deutlicheres Zeugniß als dieses verlangen. Die bestehenden zerrütteten Verhältnisse, die in der Auflösung begriffene Halachaheinheit (שלא יהא דבר מדברי תורה רומה לחבירו), so kündigt der Präsident den Versammelten die ihnen schon bekannte Veranlassuug der eben eröffneten Sitzung (משנכנסו חכמים לכרם) an. Und dem entsprechend setzt er als nächstes Ziel (נתחיל), die Behandlung resp. die Eindämmung der schammaïtischen und hillelitischen Differenzen (מהלל ושמאי). Es wird also hier ausdrücklich erklärt, daß die Versammlung eine Synode

im eigentlichen Sinne des Wortes und aus dem Bedürfniß hervorgegangen sei, die zerrissene Halachaheinheit wieder herzustellen. Wenn nun, wie nicht bezweifelt wird, unser Traktat Elemente von den auf dieser Synode behandelten Gegenstände enthält, so kann es durchaus nicht befremden, vielmehr ganz naturgemäß erscheinen, daß in demselben, neben den „bezeugten" Halachoth, auch die in Rede stehenden Differenzen vorkommen; eine Erscheinung, zu deren Erklärung Rapoport alle Hebel seines Scharfsinnes in Bewegung gesetzt hat (a. a. O.). Waren ja gerade diese Differenzen das nächste Motiv und Ziel der Versammlung. Im Gegentheil, wenn etwas befremdet, so ist es die geringe Anzahl dieser und anderer, nicht von diesen Schulen herrührenden Differenzen, die hier verzeichnet ist. Denn der Zweck der Synode wäre ein ganz verfehlter gewesen, wenn diese nur die zerstreuten allgemein gültigen Halachoth gesammelt hätte. Sollte der Zweck vollkommen erreicht werden, so mußte man nicht nur die Differenzen der gedachten zwei Schulen, sondern auch die sonstigen nicht weniger zahlreichen sammeln und besprechen; diese, um sie zum Abschluß zu bringen, jene, wenn auch nicht alle mit derselben Absicht, weil sie bereits in der Praxis zu tief Wurzel gefaßt, so doch, um durch ihre Zusammenstellung ihrer möglichen Erweiterung und Ausdehnung, unter irrthümlicher Berufung auf diese Schulen, vorzubeugen. Da schon a priori angenommen werden kann, daß man die nun dargebotene Gelegenheit, eine radikale Abhilfe zu erzielen, wohl einsah und auch nicht unbenutzt vorbeigehen ließ, so kann man auch mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die Sammlung bei diesen Punkten nicht stehen blieb. Man sammelte, oder besser, stellte auch die Halachoth zusammen, die zu keiner der genannten Rubriken gehörten. Mit einem Worte, man stellte all die bekannten Halachoth zusammen. Unser Traktat in seiner primitiven Gestalt enthielt demnach alle damals bekannten, streitigen wie unstreitigen Halachoth. Edojoth in seiner gegenwärtigen Gestalt ist nur ein Compendium der ursprünglichen Sammlung, und zwar ein Compendium in sehr kleinem Maaßstabe. Wie kommt es aber, diese Frage drängt sich nun auf, wie kommt es, daß der bei Weitem größte Theil aus demselben entfernt und nur eine Auswahl und gerade diese

Auswahl getroffen wurde? Eine andere, obschon nicht so befremdende Erscheinung bieten die Partien, die von späteren oder von gleichzeitigen Tanaïten doch von nachsynodalem Datum herrühren; diese können ja unmöglich als ursprüngliche Bestandtheile unseres Traktates angesehen werden. Diese Wahrnehmung führt auf eine zweite, sehr wichtige Entdeckung. Doch vorher noch einige Bemerkungen zur Feststellung des Verhältnisses unserer Auffassung von den die Geschichte der Tanaimperiode bewegenden Ideen zu der Scherira's in seinem Sendschreiben.

Wenn wir die geschichtliche Bedeutung des ersten Abschnittes der Tannaïtenperiode in einem Auflösungsprozesse der halachischen Einheit finden, der, mit Hillel und Schammai begonnen, von ihren Schulen fortgeführt und den politischen Katastrophen begünstigt, seinen Wendepunkt mit dem zweiten Tannaïtengeschlechte erreicht hat; so ist diese geschichtliche Betrachtung eigentlich nicht neu. Schon Scherira (a. a. O.) hat mit erstaunlichem, naturwüchsigen, historischen Blicke dies erkannt. Zu bedauern ist nur, daß er die se Gedanken in ebenso schwerfälliger und schleppender Sprache, als in dunkler und sich wiederholender Auseinandersetzung mitgetheilt hat. Die Ergründung seiner Absichten erfordert mehr Vorsicht und Geduld, als man bis jetzt, nach unserer Ueberzeugung, beim Lesen seines Sendschreibens bethätigt hat. Und dieser Umstand hat nicht wenig dazu beigetragen, daß Rapoport ihn unberücksichtigt ließ und Krochmal ihn mißverstanden hat. Die Richtigkeit dieser Behauptung ist, was Ersteren betrifft, bereits theilweise nachgewiesen worden, und was Letzteren betrifft, wollen wir sogleich darthun. Zu diesen sprachlichen und stylistischen Schwierigkeiten kam auch wohl die Wahrnehmung, daß Scherira, was nicht zu läugnen ist, hinsichtlich historischer Details wie im Dunkeln herumtastete. So spannt er die ganze Tannaimperiode, mit Ausnahme des ersten Geschlechtes, in den engen Rahmen von Drei Geschlechtern, deren Mittelpunkte R. Gamaliel, dessen Sohn R. Simeon und R. Juda Hanasi bilden sollen. Diese wie noch andere, theils wirkliche, theils scheinbar unhistorische Erscheinungen in dem Sendschreiben scheinen den Kritikern von seiner in der That bewunderungswürdigen geschichtlichen Betrachtung eine äußerst geringe Meinung beige-

bracht zu haben. Dieser Umstand verursachte ein gänzliches Verschieben der bereits bedeutend durchsichtig gemachten Lage. Auch Scherira sieht, wie oben bemerkt, in dem ersten Abschnitte der Tannaimperiode, den das erste und zum Theil das zweite Tannaitengeschlecht bilden, in dem immermehr, in Folge der politischen Verwirrungen, zunehmenden Auseinandergehen der bewußten Schule, sich die Auflösung der halachischen Einheit vollziehen (וכיון דחרב בית המקדש . . . ואיפליגו רבנן לכל צד ומשום הנך מהומות ושמד ושיגושי צרות לא שמשו כל צרכן נפישן מחלוקות Sendschreiben p. 2, ed. Wallerstein). Auch er erblickt also in dem zweiten Geschlechte den Wendepunkt dieser verhängnißvollen Entwickelung (ובאותו הזמן ישבו לאחוז הלכותיהם שהיו כאילו אובדות בשיגוש החרבן והשמד במחלוקת ב"ש וב"ה ibid.). Zu dieser hellen Einsicht kam er nicht durch Berücksichtigung der oben citirten Tosiphtha. Hätte eine solche Rücksichtsnahme jene Ansicht erzeugt, es würde dies weniger unsere Bewunderung rege machen. Dieses Citat scheint ihm vielmehr vielleicht nicht gegenwärtig oder, wahrscheinlicher, ganz unbekannt gewesen zu sein. Jener echt tief historische Blick war das Resultat selbstthätiger Betrachtung des geschichtlichen Verlaufes der Tannaimperiode, gestützt auf hingeworfene fragmentarische Aeußerungen in den Quellen, vorzüglich aber in der von ihm (ibid. p. 4) citirten Boraitha aus Synhedrin Fol. 88 b (משרבו תלמידי שמאי והלל וכו' . . .). Insofern vereinigen wir uns vollkommen mit seiner geschichtlichen Auffassung, weichen aber rücksichtlich der geschichtlichen Bedeutung der folgenden Geschlechter ganz von ihm ab. Scherira vertheilt die ganze Tannaimperiode in zwei ungleiche Abschnitte, deren erster das erste und zum Theil das zweite Geschlecht umfaßt und die eben auseinandergesetzte Bedeutung habe, während der Andere die ganze übrige Tannaimperiode — nach ihm ungefähr drei Geschlechter — umspannt und dessen Bedeutung in der Herstellung der zerrissenen Einheit aufgehe nämlich — בכל השנים האלו בנ' דורות נתפרשו כל ההלכות שהיו תלויות בבתי המדרשות מאחרי ההפסד הגדול וכו' ibid. p. 3). Erläßt also die folgenden Tannaimgeschlechter die Aufgabe lösen, die nach unserer Auffassung schon das zweite Geschlecht auf der Synode gelöst hat.

Diese Ansicht bildet den Grundgedanken des ersten, die

Mischnah besprechenden Theiles in dem nicht concisen und durchsichtigen Sendschreiben. N. Krochmal irrt daher, wenn er seine befremdliche, ja wunderliche Vorstellung von dem Entwickelungsgang der Halachah in jener Zeit in dem eben erwähnten Sendschreiben wieder finden will (**More Neboche Haseman ed.** 1851 **p.** 193 **und** 194). Oder ist es nicht wunderlich, wenn man die geschichtliche Bedeutung jener Zeit in dem Kampfe um die Herrschaft zwischen zwei angeblichen gegnerischen Systemen findet, die eigentlich nur zwei sich nothwendig ergänzende Seiten ein und desselben Systemes sind? Mit der Entfernung des N. Elieser ben Hyrkanus soll, nach Krochmal, das System der abstrakten, größtentheils exegetisch unmotivirten (רובם בלא מדרש כתובים) Halachoth beseitigt worden sein, um dann der logischen und exegetischen Begründung derselben die Herrschaft einzuräumen. Und das nun beseitigte System soll später wieder, in Folge der Amtsentsetzung des N. Gamaliel (ולזה כשקמו נגדו הזקנים וגברה ידם) Einfluß erlangt haben (ושבו . . . תקנו את המעוות בהרחקת שוני הלכות שונים רבים לישיבה והגידו הרבה עדיות בלשון ההלבה וכו'). Entspricht diese Auffassung irgendwie den Thatsachen oder dem Wesen der Halachahüberlieferung? Abstrakte unmotivirte Halachoth bestanden allerdings, aber nur insofern sie ihren Ursprung auf uralte Traditionen zurückführten oder wenn ihre Begründung seiner Zeit so allgemein anerkannt war, daß man bei der weitern Ueberlieferung es für unnöthig fand, die Motivirung hinzuzufügen. Solche Halachoth aber standen nicht als ein anderes System denjenigen gegenüber, die ihre Begründung nicht entbehren konnten. Vielmehr machten diese zwei Halachahgattungen zusammen ein Ganzes aus; sie bildeten integrirende Theile des sämmtlichen Halachahsystemes. Wohl konnte, was natürlich auch vorkam, Skrupulosität und Aengstlichkeit des einen oder andern Tanaïten individuell es als Pflicht erachten, nicht selbstthätig einzugreifen und nur die bereits fest gestellten oder unstreitigen Halachoth mitzutheilen. Eine solche Erscheinung von rein individueller Natur aber hat ihren Grund in der betreffenden Persönlichkeit; mit dem Systeme hat sie nichts gemein. Diese Begriffsverwechselung kann man wohl dreist wunderlich nennen. Es braucht kaum erst hervorgehoben zu werden, daß der oben citirte Passus in Scherira's Sendschreiben (ובאותו הזמן ישבו לאחוז הלכותיהם וכו'), in dem

Krochmal (a. a. O.) schlechtweg diese Begriffsverwechselung wiedergegeben sieht, nicht im Entferntesten hierzu berechtigt. Ueberhaupt scheint Scherira in dem „Zeugenverhör" kein so wichtiges selbstständiges Ereigniß zu sehen. Es hat für ihn nur die Bedeutung eines einzigen, wenn auch Anfangsmomentes eines geschichtlichen Aktes, der, wie bereits auseinandergesetzt, sich in dem längeren Abschnitte all der folgenden Tannaimgeschlechter vollzieht. Daher auch, daß an der betreffenden Stelle im Sendschreiben nicht mit einem einzigen Worte des Zeugenverhörs Erwähnung geschieht. Ueberhaupt spricht Scherira in dem ganzen Sendschreiben von „jenem Tage" nur gelegentlich und beiläufig.

(Schluß folgt.)

Recensionen.

Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke von **Dr.** Ludwig Geiger. Leipzig, Duncker & Humblot. 1871. 488 S.

Das Judenthum hat seit seinem Entstehen fast jeder größern religiösen Bewegung die wirksamsten und nachhaltigsten Impulse gegeben, es hat das Christenthum aus sich herausgesetzt; es hat Muhammed's dürren Geist mit religiösen Ideen befruchtet, es war auch gleichsam die Hebamme, welche die Reformation zur Welt brachte. Es ist erstaunlich, welche verschlungenen Pfade die Geschichte oft einschlägt, um zu ihren Zielen zu gelangen, und besonders das 15. Jahrhundert, in welchem die Wiedergeburt des menschlichen Geistes sich vollzog, liefert frappante Beispiele, wie die wichtigsten Fortschritte nicht auf geradem Wege, sondern auf Um- und Querwegen erreicht werden. Kolumbus sucht Indien und findet Amerika; die Alchimisten suchen Gold nnd sie bereichern nicht sich, sondern die Physik und Chemie; die Astrologen fördern die Wissenschaft, gegen deren Ergebnisse sich die Kirche am längsten und lebhaftesten gesträubt hat, und die Kabbala, jenes dunstige Nebelheim, welches so lange

das Asyl der unklaren und unreinen Geister gewesen ist, bahnt und ebnet den Weg der — Reformation, der Reformation, welche, wie sehr sie auch später verfallen und verknöchert ist, in ihren Ursprüngen nichts Anderes war, als ein Protest gegen die Knechtung des Geistes, als eine Mündigkeitserklärung der Wissenschaft. Mystik und Reformation, ja sind denn die Gegensätze auch wirklich so klaffend und unversöhnlich, als es gemeinhin angenommen wird? Bei Lichte besehen, doch wol nicht. Denn beide entspringen aus dem Bedürfniß, die überkommene Dogmatik vor dem eigenen Urtheil zu rechtfertigen. Beiden wird das Dogma, das man früher unbesehen hinnahm, zum Räthsel; da ist ein Knoten, der will entwirrt, der will gelöst werden; aber während der Mystiker in dem Bemühen zu entwirren sich nur immer mehr verwirrt, sich nur immer tiefer in seinen eigenen Hirngespinnsten verrennt, schneidet der Reformator den Knoten mitten durch und denkt nach dem Vorbild des großen Griechen, das sei auch eine Lösung. So haben Mystik und Reform denselben Vater, den Zweifel, wie ungleichartig auch die Geschwister immer sein mögen. Und aus dieser innigen Verwandtschaft ist es zu erklären, wenn grade der Reformation ein Jahrhundert voranging, in welchem die Mystik aller Orten und besonders von den Vertretern einer freieren Richtung, von den Humanisten, gepflegt und geschätzt wurde. Aber die Mystik bedurfte in dieser Zeit, wo die Büchergelehrsamkeit alles galt, eines gelehrten Anstrichs; sie bedurfte in einem Jahrhundert, wo nur das Alte ehrwürdig war, auch einer Bewährung durch alte Autoren. Dies Alles, was man brauchte, fand sich in der jüdischen Kabbala. Sie gewann zahlreichen und mächtigen Anhang in Italien wie in Deutschland. Hier war es Johannes Reuchlin, das berühmte Haupt der deutschen Humanisten, der mit einer den Jetztlebenden wohl kaum faßlichen Lust sich auf das Studium derselben warf. So wurde die Kabbala, welche den innersten Kern des Judenthums, seine gesunde und klare Weltanschauung so bedenklich geschädigt und getrübt hat, nach außen sein Stolz, ja sein Schutz. Denn in dem berühmten Streite, welcher wegen der jüdischen Literatur zwischen Pfefferkorn und Reuchlin entbrannte und bald die weitesten Kreise in Mitleidenschaft zog, war sie es, unter deren Fittige das jüdische Schriftthum sich rettete; um dieses Ungerechten willen ließ Reuchlin so viele Gerechte am Leben. Dieser Streit, von dem Strauß sagt, daß „durch ihn die Fortschrittspartei sich zuerst als geschlossene Macht fühlen lernte", hat von jeher die besondere Aufmerksamkeit der Geschichtsschreiber auf Reuchlin gelenkt. Selbst das Leben des Erasmus, so sehr es durch den Reiz des Wechselvollen und der Ro-

mantik vortheilhaft absticht von dem einförmigen Dasein Reuchlins, so sehr Erasmus diesen übertrifft durch Eleganz des Stil's wie die Wucht und Fülle seiner literarischen Arbeit, hat bei' Weitem nicht so viel Darsteller gefunden. Dieser Streit füllt auch in der neuesten von Hrn. **Dr.** Geiger verfaßten Biographie Reuchlin's, die uns zur Besprechung vorliegt, den größten Theil des ungefähr fünf hundert Seiten starken Bandes.

Der Biograph Reuchlins ist in einer eigenthümlichen Lage, wenn er über die Leistungen sprechen soll, die seinen Ruhm bei den Zeitgenossen begründet haben. Der Ruhm eines Gelehrten sind gewöhnlich seine Bücher; aber Bücher waren es nicht, die Reuchlin in der Meinung seiner Zeitgenossen so hoch stellten: seine Komödien sind nicht von großem Belang, seinen Stil tadelt Erasmus als rauh und ungehobelt; die Kabbala gar erhielt einen Ehrenplatz im „Lob der Narrheit". Reuchlin hat ein größeres Verdienst um den deutschen Humanismus, als dies, gute Bücher geschrieben zu haben; er hat die Kenntniß des Griechischen in Deutschland eingebürgert; dies Verdienst hat ihn so hoch gehoben; aber diese Thätigkeit kennen wir hauptsächlich nur aus dem Widerhall, der im Beifall seiner Zeitgenossen zu uns hinübertönt; er selbst hat in keiner größern wissenschaftlichen Arbeit seine ausgebreitete Kenntniß des Griechischen verwerthet und dadurch ein Zeugniß derselben auf die Nachwelt gebracht. Vielleicht erklärt es sich hieraus, wenn in der Darstellung des **Dr.** Geiger die Partie, welche der wissenschaftlichen Laufbahn R. gewidmet ist, trotz der fast ermüdenden Weitschweifigkeit, trotz einer Ausführlichkeit, welche ganze Papierkörbe voll Notizen über den Leser ausschüttet — was der Verfasser weiß, muß zugleich der Leser erfahren, — nicht den Eindruck hervorbringt, als hätten wir es mit einem durch seine Gelehrsamkeit weltberühmten Manne zu thun. Aber auch in der Schilderung des Streits mit Pfefferkorn und den Dominikanern vermissen wir bei allem Fleiß des Notizen- und Büchersammlers Klarheit der Anschauung, Korrektheit in Anführung der Thatsachen. Dieser Streit ist Hrn. **Dr.** Geiger der Kampf zwischen Freiheit und Glaubenszwang; dennoch behauptet er „daß Reuchlin den Namen eines Vorläufers der Reformation **nicht** verdiene" (S. 148). **Wie?** Reuchlin kein Vorläufer der Reformation? Er, der am Anfang der lutherischen Bewegung so oft mit Luther zusammengenannt und zusammengeworfen wird, der in seinem „Sergius" den Heiligenkram mit scharfen hutten'schen Hieben wund geißelt, der die **hebraica veritas** der **vulgata** entgegengestellt hat, er kein Vorläufer der Reformation? Und warum nicht? „Er stand auf dem Standpunkt der alten Kirche," weil

er zu guter letzt noch Augustiner wurde, weil er seinem Großneffen Melanchthon die versprochene Bibliothek entzog, weil er mit einem Worte das Auftreten Luthers mißbilligte. Ja, das letztere thaten eigentlich, wenn wir den einzigen früh verstorbenen Hutten ausnehmen, alle Stimmführer der Humanisten; Erasmus von Rotterdam, Mutian, Pirkheimer, selbst Crotus, der Verfasser der Dunkelmännerbriefe, sie alle haben als Katholiken ihr Leben geendet; Morus hat sogar die „utopische" Meinung, die Reformation müsse Haupt und Glieder und nicht nur die Glieder allein treffen, mit dem Scheiterhaufen gebüßt. Haben sie darum nicht doch, wie die Mönche sagten, die Eier gelegt, die Luther ausgebrütet hat? Haben sie nicht die Flamme entzündet, wenn sie auch, als sie lichterloh brannte, sich davon schlichen und so thaten, als wären sie nicht dabei gewesen? Wenn sie sich später zurückzogen, so geschah es, weil sie die Gewaltthätigkeit Luthers mißbilligten, seine „**paradoxa** und **aenigmata**" d. h. die jetzige protestantische Dogmatik nicht begriffen, weil sie endlich ganz wie die spätere Voltairianer völlig zufrieden waren, wenn **les hommes d'esprit** aufgeklärten Anschauungen sich zuneigten; die Menge draußen mochte nach Abstellung der gröbsten Mißbräuche glauben, was da immer; die **humaniora** schliffen die Charaktere; da gaben sie wenig Anstoß, aber sie nahmen auch wenig Anstoß. Es scheint etwas wahres zu sein an dem ovidischen Worte: **emollit mores didicisse fideliter artes,** wenn wir es auf Rhetorik und Poetik beziehen. Diese Männer scheuten vor Allem den öffentlichen Eclat. Pirkheimer, der Humanist, läßt ruhig die Juden aus Nürnberg verjagen; er sitzt im Rath, aber er widerspricht nicht. Reuchlin will aus Liebe zur Kabbala, vielleicht auch aus echt humanem Sinne, das jüdische Schriftthum schützen, aber das Gutachten, das er dem Kaiser übergiebt, soll hübsch geheim bleiben; er wird bitterböse, als es in die Oeffentlichkeit dringt, ganz ebenso wie einige Jahre später Erasmus, als Hutten dessen der lutherischen Bewegung günstigen Brief an Cardinal Albrecht v. Mainz in weitere Kreise brachte. Was braucht auch alle Welt zu wissen, wie gelehrte Leute über gewisse Dinge denken.!

Zwar beruht es auf einem groben Mißverständniß, wenn der Verf. zur Erhärtung „einer an Feigheit gränzenden Schwäche" (S. 274) eine Stelle citirt, „welche Reuchlin schändet" und die folgendermaßen lautet: **orandus igitur o Caesar et implorandus mihies, ut istis hominum pestibus et avaritiae barathris permittes saltem aut certe mandes comminatione incendii Judaeos concutere, ut eas imperii tibi oves glubant non tondeant; Suant, auferant, habeant sibi aurum judaïcum et ego**

pacem habebo." Diese Stelle enthält nur eine sehr starke ätzende Ironie: sie will sagen: Ich bitte dich himmelhoch, Majestät, schaffe mir diesen Pöbel vom Hals; so unerträglich ist mir dies Gesindel, daß ich Ihm alles Unrecht verziehe: nur mich sollen sie nicht länger plagen." Das kann, wie gesagt, zumal in einer Schrift, die sich zur Aufgabe den Nachweis stellt, wie seit Cäsar alle Imperatoren die Juden beschützt haben, nur ironisch verstanden werden, und Hr. **Dr.** Geiger versteht keinen Spaß, wenn er die Sache ernst nimmt; es ist sehr schön, unparteiisch auch gegen seinen Helden zu sein, nur immer hübsch am rechten Orte. Aber in der Hauptsache, daß dem R. Charakterstärke und Strenge fehlte, muß man ihm wohl zustimmen; und eben deßwegen ist der Streit zwischen R. und den Dominikanern nicht ein Streit zwischen „Freiheit und Glaubenszwang," wenn auch die Freiheit dabei außerordentlich gewonnen hat; sie gewann aber wie der Baum, der aus dem Dünger neue Säfte und frisches Grün saugt. Eine schöne Freiheit das, die aus Menschenfurcht beim ersten Anprall die wichtigsten und deshalb am heftigsten angegriffenen Punkte preisgiebt, die hinterher bei den Köllner Inquisitoren um Gnade bettelt, die auch Sikingen's und Hutten's scharfe Klingen zur bessern Widerlegung des Gegners nicht verschmäht,[1]) die überhaupt sich viel um Papst und Koncilien scheert und nicht begreift, daß frei sein so viel heißt, als auf eigenen Füßen stehen und sich an Niemanden, am allerwenigsten an den Papst anlehnen. Reuchlin, dieser Bannerträger der Freiheit, hatte ja die Missive verfaßt, welche (S. 245) ähnliche Anschauungen wie die Pfefferkorn's enthielt; und wenn der Verf. sagt, „daß das Bekenntniß zu richtigeren Ansichten gelangt zu sein, einen ehrlichen Mann nur adle", so ist dies schon ganz recht, aber

---

[1]) Wir können deshalb in den schroffen Ton nicht einstimmen, wenn Graetz, Bd. 9, S. 147, Anmerkung II sagt, die Verlogenheit Hochstraten's und des Dominikanerprovinzials ergiebt sich aus der Confrontirung zweier Aeußerungen, die von R.'s Biographen bisher unbeachtet geblieben ist. Und nun werden zwei Sätze angeführt: in dem einen erzählt Hochstraten, er hätte im Auftrage des Provinzials Reuchlin vor sein Tribunal geladen. Der andere einem Briefe dieses Provinzials, Eberhards v. Kleve an den Papst vom Mai 1820 (1826, wie a. a. O. zu lesen, ist wohl nur ein Versehen des Druckers) entnommen, stellt dies geradezu in Abrede. Graetz fügt hinzu, einer von beiden hat also geradezu gelogen; allerdings; und wir glauben, der Provinzial that's, als er Hochstraten verleugnete. Aber was sollte denn der arme Schelm anders thun, wenn Sickingens Schwert der Genius war, der ihm den Brief in die Feder diktirt.

wir wären begierig zu wissen, warum denn Herr **Dr.** Geiger dieses Bekenntniß R. nicht in sein Werk aufgenommen hat. Vielleicht deswegen, weil dies Bekenntniß gar nicht vorhanden ist? weil umgekehrt der Augenspiegel, die Antwort auf Pfefferkorn's Schmähschrift, eher einen Rückschritt zur Missive denn eine Aufrechterhaltung der im „Gutachten" ausgesprochenen humanen Ideen im Gegensatz zum „Sendschreiben" bedeutet? Auch im Ton ist kaum ein merklicher Unterschied zwischen den Dominikanern und Reuchlin, und wenn wir die erasmischen, doch gewiß bissigern und boshaftern Libelle lesen, so könnte man, was Schliff und Anmuth der Polemik betrifft, glauben, es läge ein Zeitraum von Jahrhunderten zwischen diesen beiden „Augen Deutschlands." Geradezu läppisch ist z. B. die Ketzerriecherei gegen Ortuin Gratius, weil dieser **Maria alma Jovis mater** genannt hat [1]).

Selbst im großen Heere der Reuchlinisten gab es nur wenige, welche die Tragweite des Handels begriffen; den meisten waren die Judenbücher gleichgültig, und sie stellten sich in den **epistolis illustrium virorum** nur deswegen in Reih und Glied zur Abwehr, weil Reuchlin's Name eine Standarte der Humanisten war. Nur Hutten [2]) und Crotus gaben mit

---

[1]) Obgleich vielleicht der Lärm um diese Redefloskel zusammen mit der lutherischen Bewegung die heidnische Mythologie aus den Briefen und Gedichten der Humanisten verscheucht hat.

[2]) Bekanntlich hat sich Ulrich v. Hutten mit einem Gedicht an den Kardinal Hadrian gewandt zur Förderung Reuchlin's; im Titel nennt er ihn patronus Germanorum. Böcking und Strauß halten diesen Adrian für den Kardinal Adrian v. Utrecht, den späteren Adrian VI. Geiger sagt „das ist sicher nicht der Fall." Wir haben nicht die Absicht, die Sache hier zur Entscheidung zu bringen, aber die Gründe Geiger's gegen Strauß scheinen uns wenig stichhaltig. 1) Ist Adrian ein Niederländer und kein Deutscher; 2) ist er ein Gönner Hochstratens, und Hutten beschimpft diesen; 3) war A. Dominikaner und Hutten schildert ihre Schandthaten mit brennenden Farben. Ad 1 haben wir zu bemerken, daß Hutten den Erasmus das Auge Deutschlands nennt, und doch verstand dieser keinen deutschen Buchstaben. Das deutsche Reich war eben ein weiter Begriff, in dem vieles Platz hatte; ad 2 und 3 hat sich Pirkheimer nicht gescheut, an Adrian VI., als er auf den päbstlichen Stuhl kam, ein Schreiben zu richten, in welchem er die lutherischen Wirren den Dominikanern zur Last legte; alles Unheil hätten sie und ihre Kompliecen angestiftet. Pirkheimer, der feiste nürnbergische Rathsherr, war sehr vorsichtig. Es muß also — und das wissen wir auch anderweitig — mit dem Fanatismus Adrians nicht so arg gewe-

Absicht und gegen den Willen Reuchlin's dem Streite eine ernstere Wendung; sie wollten daraus Kapital gegen Mönch- und Pabstthum schlagen, und das ist ihnen weidlich gelungen. Noch weiter auf das Detail der Darstellung einzugehen, würde uns zu weit führen. Nur auf die Caprice sei noch hingewiesen, daß nach Hrn. **Dr.** Geiger die Juden bei diesem Streite um ihre vitalen Interessen theilnahmlos geblieben wären, ja kaum etwas davon gewußt hätten. Diese Annahme, unwahrscheinlich auch wenn die Quellen schwiegen, ist völlig kapriciös gegenüber dem reichen wenn auch nicht ganz lautern Zufluß der Quellen. Der Stil des Buches ist weder knapp noch schwungvoll; das Strombett, in dem sich der Fluß der Gedanken fortbewegt, ist mehr breit als tief. Die Darstellung beruht wenn wir von den ältern Büchern absehen, besonders auf Strauß's Hutten und auf dem 9. Band der Graetz'schen Geschichte der Juden. Von Graetz wird an der Spitze des Buches gesagt, daß er die Pfefferkorn-Schriften zuerst benutzt hat, aber seine Auffassung sei parteiisch und die Irrthümer zahllos; daß aber Graetz die wichtigsten Daten zuerst aufgefunden hat, steht in einigen versteckten Noten bei Geiger. Dies Verfahren hat natürlich nicht unsern Beifall. — Die Ausstattung ist vortrefflich. Der Druck ist nicht ganz frei von Fehlern. So wird z. B. in einer ziemlich überflüssigen Anmerkung S. 112 אנפה von יאף abgeleitet. Oder ist das vielleicht gar kein Druckfehler? **R**

---

sen sein. Bei dem Hadrian, den Geiger substituiren will, hat dieser Beziehungen zum deutschen Stamme gar nicht nachgewiesen, er war ein guter Freund Reuchlin's, aber eben deswegen scheint die intercessio Huten's sehr überflüssig. Zudem beweist Pirkheimers Brief, daß Adrian v. Utrecht in Beziehung zu den deutschen Humanisten gestanden hat.

Abhandlungen.

Die beiden Ben-Ascher und die Masora.

(Schluß.)

R. Jakob Tam bemerkt, daß Spätere sowohl zu dieser Rubrik, als zu dem Complement (בחר לישן) viele Beispiele hinzugefügt haben (bei Frensdorf Anmerk. S. 17 Note). Aus diesem Umstande ließe sich entnehmen, daß dieser Zweig der Masora nicht viel früher angebaut worden sein mag. Denn wenn einmal die Aufmerksamkeit darauf gerichtet war, Homonyma zu suchen, so mußte sich bei der häufigen Beschäftigung mit der Bibel bald ergeben, daß es mehr als 80 Paare derselben giebt. Auch ist nicht zu übersehen, daß Ben-Ascher als großer Masoretiker gepriesen wird, daß es also mindestens vor Ben-Ascher, dem Vater, keinen Ebenbürtigen in der Masora-Kunde gegeben haben kann. So viel steht nach diesem Ergebniß fest, daß bereits 895 ein masoretisch arrangirter Bibelcodex vorhanden war, welcher Mose b. Ascher zum Autor hat. Hatte dieser masoretische Vorgänger? Die Madinchaï und Maarbaï, die allerdings vor den Ascher anzusetzen sind, darf man zwar keineswegs als masoretische Schulen bezeichnen, eben so wenig wie die Suraner und Nahardeaner (סוראי — נהרדעי). Die nach diesen Namen bezeichneten sogenannten masoretischen Varianten sind wohl weiter nichts als ortho- und heterographische Eigenthümlichkeiten, die man in palästi-

nenſiſchen oder babyloniſchen, in Suraniſchen oder Pumbaditaniſche (Nahardea) Codices gefunden hat. Wenn angemerkt wird: Der Pumbaditaniſche Amoräer Jehuda bar Jecheskel habe das Wort הלה׳ (Deuteron. 32, 6) geſchrieben הל ה׳ und eben ſo die Naharbeaner; die Suraner dagegen ה לה׳, (das ה getrennt), die Abendländer (Paläſtinenſer) endlich הלה׳, (Lonſano z. St.), ſo darf man dabei doch etwa nicht an maſoretiſche Schulen denken, ſondern an Pentateuch-Codices, welche, der eine von Jehuda bar Jecheskel ſtammte oder dafür gehalten wurde, der andere oder die andern in Sura oder Paläſtina in Anſehen ſtanden. In dieſen verſchiedenen Codices hat der Annotator das betreffende Wort auf dieſe Weiſe graphiſch vorgefunden. Dafür ſpricht die Lesart, wie ſie Sapir in einer Maſora der Pariſer Bibliothek gefunden hat (a. a. O. p. 16 Note): בספרא דסוראי ה׳ לחוד לה׳ לחוד, ובספרא דבי ילתא הל לחוד וה׳ לחוד, ובספרא אחרינא הלה׳ כחדא מלתא. Hier iſt deutlich genug von Codices und nicht von Schulen die Rede. Man wird doch nicht etwa Jalta, die hochmüthige Frau des Amoräers R'Nachman bar Jakob (ſt. 322) als das Haupt einer maſoretiſchen Schule anſehen? Man darf nicht Alles zu Schuldifferenzen ſtempeln, wie es Pinsker gethan hat. Die Varianten der Madinchaï und Maarbaï, der Suraï und Naharbaï ſind lediglich auf Codices zurückzuführen. Dieſe ſind allerdings älter als Ben-Aſcher.

Indeß, abgeſehen von dieſen Varianten, einen Vorgänger oder Genoſſen ſcheinen die Ben-Aſcher denn doch gehabt zu haben. Sowohl das דקדוקי הטעמים, wie das Konteros der Maſora, das Aaron Ben-Aſcher angehört, citirt einen Schulvorſteher Pineḥas,[1]) welche manche Wörter mit Chataf geleſen hat. רב פנחס ראש הישיבה היה קורא סוככים המשוררים וכו׳ (bei Heidenheim a. a. O. p. 54 und

[1]) Ob dieſer Pinehas vielleicht identiſch iſt mit dem, welchen der Karäer Jakob b. Reuben zugleich mit Daniel Kumßi nennt? (Likute p. 85).

Bibel von 1517). In der Luzzatto'schen Handschrift fehlt zwar der Pasius (wie Dukes bemerkt); aber in derselben fehlt überhaupt der ganze Schluß; sie ist defekt. Aus dem Codex von 1008 citirt Pinsker Notizen über abweichende Accentuation mancher Verse von diesem Pinehas (Likute p. 31, 32, auch p. 29) und zwar entgegengesetzt מחוזרה רובה und ישיבה ראש פנחם, außerdem noch בעלי טבריה. In demselben Codex von 1008 wird auch eine Accent-Variante zu Spr. 20, 11, auf diesen Pinehas zurückgeführt: לרב פנחם ראש הישיבה: גם במעלליו יתנכר נער. Varianten von בן נפחלי werden ebenfalls in demselben notirt.

Diese masoretischen Arbeiten von Pinehas und den Tiberiensern brachten die beiden Ben-Ascher in Vergessenheit. Ihre Bibel-Codices mit masoretischen Angaben, kurzen am Rande (kleine Masora) und längere oben und unten (große Masora), verdrängten durch ihre Autorität alles Vorangegangene. Diese Bibel-Codices führten von ihrem großen Umfange den Namen Cyclen oder große Cyclen (מחזור oder מחזורא רובה auf מצחף vergl. o. S. 4, 6, 8), was Pinsker richtig erkannt hat (Einleit. in babyl. Punkt. p. 122 Note). Außerdem legten sie besondere masoretische Zusammenstellungen an, welche von ihren Anfangsworten mindestens vom 11. Jahrh. an ספר אכלה ואכלה genannt wurden; dieses sind die ספרים, welche citirt werden (o. S. 8). Es gab also mindestens schon im zehnten Jahrhundert dreierlei masoretische Apparate: 1) **Masora parva**, 2) **Masora magna** zu den Bibel-Codice's (מחזורא רובה) und 3) eine selbstständige Sammlung masoretischer Erscheinungen. In Jerusalem legte man Gewicht darauf, Bibel von den Ben-Ascher oder nach ihrem Muster zu besitzen; solchergestalt erlangten diese allgemeine Autorität. Während durch die Thätigkeit Mose Ben-Aschers die Masora so ziemlich seit Ende des 9. Jahrhunderts dem Abschluß nahe kam, herrschte in anderen Kreisen die Fluktuation fort. Wir besitzen ein Zeugniß von einem babylonischen Gaon Zemach, einem Zeitgenossen ben Ascher's des älteren, welches aussagt, daß in rabbinitischen Kreisen

nicht bloß über Masora, sondern sogar über Versabtheilung damals noch Differenzen herrschten: Schluß zu der Anfrage über Eldad den Daniden (ס׳ אלדד), auch in Schalschelet des G. Ibn-Jachja citirt: ואפילו במקראות שהם כתובים וקבועים יש שנוי ברם בן בבל לארץ ישראל בחסרות ויתרות ובפתוחות וסתומות ובפסקי הטעמים ובתוך הפסוקים. Vergl. dazu die Expektoration des Verf. von חלוק הקראים והרבנים (bei Pinsker p. 102) ראו חלופי מערבאי ומדנחאי בתורה, זה אומר בכה-וזה אומר בכה, מה שילמוד זה חסר, ילמוד זה מלא . . מה שילמוד זה היבה אחת ילמוד זה שתי תיבות, מה שילמוד זה במסורת ילמוד זה בטעם וכן הרבה אחד למערבאי ואחד למדנחאי וכו׳. Dieses Zeugniß von dem Gaon Zemach stammt aus dem Ende des neunten Jahrhunderts, entweder von Zemach b. Paltoi (872—890) oder Zemach b. Chajim von Sura (889—896); (vergl. Graetz Geschichte d. Juden V S. 526, 528). Diese masoretische Fluktuation dauerte in rabbanitischem Kreise noch lange fort. Maimuni sah sich dadurch veranlaßt, einen Codex, welcher nach ben Ascher corrigirt war, zu Rathe zu ziehen (Hilchot Sefer Tora VIII 4). Es läßt sich noch ermitteln, welchen Codex Maimuni als Correktiv für die großen und kleinen Spatien (פתוחות וסתומות) benutzt hat. Sapir hat ihn allerdings mit dem von Aleppo identificirt, aber ohne Beweis. Maimuni giebt an, daß es der in Egypten bekannte Bibel-Codex war, der viele Jahre in Jerusalem war und dazu diente, die Codices nach demselben zu rektificiren, weil ihn Ben-Ascher corrigirt und viele Jahre genau arrangirt hat — wie sie tradiren. Auf diesen Bibelcodex habe er sich verlassen: הספר הידוע במצרים שהוא כולל כ״ד ספרים שהיה בירושלים מכמה שנים להגיה ממנו הספרים, ועליו היו הכל סומכין לפי שהגיהו בן אשר, ודקדק בו שנים הרבה והגיהו פעמים רבות כמו שהעתיקו. Irre ich nicht, so ist darunter derselbe Codex zu verstehen, welchen Salomo בן בויעא für Israel aus Bassora nach Aaron ben Ascher copirt hat (o. S. 6).

Meine Beweise sind folgende. Dieser Codex, der noch heute in Aleppo vorhanden ist (nennen wir ihn Codex Aleppo), ist ursprünglich

für Jeruſalem angefertigt worden. Der Eigenthümer beſtimmte, daß der Codex für immer in der heiligen Stadt verbleibe; daß daraus nur an drei Feiertagen öffentlich vorgeleſen und den Rabbaniten nur übergeben werden ſollte, um ihre heiligen Schriften nach dieſem Muſter zu corrigiren, ferner, daß die beiden fürſtlichen Brüder Joſia und Jechiskija darüber wachen ſollten. Der Beſtimmung des Eigenthümers entgegen finden wir den Codex in Kairo. Wie iſt er dahin gekommen? Auf der erſten Seite iſt der Grund angegeben in einigen arabiſchen Wörtern, welche uns eine ganze Geſchichte erzählen (bei Sapir p. 12 b; 17 b): אנתקל בחכם אלאפתכאק מן נהב ירושלם עיר הקדש תבנה וחכונן לקהל מצרים לכניסת ירושלם תבנה וחכונן בחיי ישראל ברוך שמרו . . וארור מזכרו וכו׳. „Er wurde transportirt mit der Erlaubniß der Fürſten von der Erbeutung Jeruſalems nach der Gemeinde von Miſr (Kairo) für die Synagoge Jeruſalems (der Jeruſalmer)“ ꝛc. Die Fürſten, (אפתכאק), von denen hier die Rede iſt, ſind entſchieden dieſelben, denen der Eigenthümer (Iſrael aus Baſſora) des Codex die Hut anvertraut hat, d. h. die karäiſchen Nachkommen Anans Joſia und Jechiskija. Mit ihrer Erlaubniß wurde dieſe Bibel von Jeruſalem nach Kairo gebracht, obwohl der Eigenthümer ſie für Jeruſalem geweiht hat. Wie konnten ſie dieſe Erlaubniß geben, die Profanation geſtatten? מן נהב ירושלם „vor der Erbeutung Jeruſalems“. Der Codex wäre in Jeruſalem der Zerſtörung ausgeſetzt geweſen, darum geſtatten „die Fürſten“, ihn nach Kairo und zwar für die jeruſalemiſche Gemeinde daſelbſt zu bringen. Dieſe Gefahr ſchwebte über den Codex nicht lange, nachdem er angefertigt war. Denn die beiden „Fürſten“, denen er anvertraut war, lebten noch und, wie es ſcheint, auch der Eigenthümer Iſrael aus Baſſora. Darauf deuten wohl die Worte תבנה וחכונן בחיי ישראל. Da die beiden Fürſten Joſia und Jechiskija nicht ſpäter als Ende des zehnten oder Anfang des eilften Jahrhunderts gelebt haben können (vergl. oben S. 7),

so muß in dieser Zeit Jerusalem und diesem Codex Gefahr gedroht haben. Wir brauchen nicht lange zu suchen. Es war die Zeit des fanatischen oder vielmehr wahnsinnigen fatimidischen Chalifen Hakim Biamar-Illahi, welcher die Grabes-Kirche in Jerusalem zerstören ließ. Da er eben so ein Feind der Juden wie der Christen war, so hat er auch gegen die Synagogen Jerusalems gewüthet. Die Zeit, in der Hakim diese Zerstörungssucht an Cultusstätten übte, wird von den meisten Historikern 1010 gesetzt, Andere setzen sie noch früher. In dieser Zeit also, in welcher die beiden Enkel Anan's, die Fürsten Josia und Jechiskija, noch gelebt haben können, müssen wir uns die Uebersiedelung des Codex-Aleppo von Jerusalem nach Kairo denken.[1]) Er muß später in rabbanitische Hände gekommen sein. Diesen Codex, der nach Aaron Ben-Ascher's correcten Texten copirt war, scheint Maimuni consultirt zu haben. Auf ihn paßt die Angabe recht gut: er war mehrere Jahre in Jerusalem und wurde nach Aegypten gebracht. Denn die erste Notiz im Eingange soll lauten: קדש להי על ישראל הרבנים השוכנים בעיר הקדש. Daß diese Notiz nicht vom Schreiber des Codex herrührt, sondern später hinzugefügt wurde, leuchtet von selbst ein, obwohl Sapir uns darüber im Dunkeln läßt.

Es kann kein Zweifel obwalten, daß dieser Codex-Aleppo, der im zehnten Jahrhundert geschrieben und im Anfang des eilften nach Kairo kam — und der von Mose Ben-Ascher vom Jahre 895 für und von Karäern angefertigt wurde. Diese Betrachtung führt uns dahin, das Glaubensbekenntniß der beiden

[1]) Sapir setzt es (das. p. 18 b) zur Zeit der Eroberung Jerusalems durch Saladin, bei welcher Gelegenheit die heilige Stadt verheert worden sein soll. Dem ist aber nicht so. Die Christen räumten damals die Stadt friedlich, und es ist dabei keinerlei Zerstörung vorgekommen. Am wenigsten drohte den Juden damals von Seiten des humanen Saladin irgend eine Gefahr.

Masoreten Ben-Ascher zu untersuchen. Es wird sich zeigen, daß Beide unbedingt Karäer waren.

Im Allgemeinen läßt sich von vorne herein annehmen, daß ein Bibel-Codex, welcher nicht bloß den Pentateuch, sondern auch Propheten und Hagiographen enthält, und für öffentliche Vorlesung in den Synagogen bestimmt ist, lediglich Karäern angehört haben muß. Denn die Rabbaniten lasen bekanntlich nur aus dem Pentateuch vor, und nur Pentateuch-Rollen gehörten in die Synagoge. Die Karäer dagegen, welche Propheten und Hagiographen dem Pentateuch gleichstellten, brauchten die ganze Bibel für ihre Bethäuser. Nun war der complete Bibel-Codex des Mose Ben-Ascher vom Jahre 895 bestimmt, daraus an Sabbaten, Neumonden und Feiertagen vorzulesen; folglich gehörte er dem karäischen Kreise an. Doch bei demselben brauchte man nicht den indirekten Beweis zu führen. Es ist deutlich genug im Anfang angegeben, daß der Eigenthümer, welcher ihn von Mose Ben-Ascher schreiben ließ, Jaabez Alchalfi b. Salomo, ihn für die Karäer in Jerusalem bestimmt hat, welche die Feiertage nach dem Novilunium feiern (bei Sapir p. 14b, 15a): זה הדפתר מה שוכה יעבץ בן שלמה ועשה אותו לעצמו . . . זה הדפתר אשר הקדיש יעבץ בן שלמה ללקראין בירושלם לא ימכר ולא יגאל . . . זה הדפתר שכנה נביאים שהקדיש אותו יעבץ בן שלמה בירושלים . . . ללקראין העושים את המועדות על ראית הירח יקראו בו כלם בשבתות ובחדשים ובמועדים לא ימכר . . זה הדפתר הנביאים שהקדיש אותו יעבץ . . . אלכלפי בירושלם . . . ללקראין אשר יעשו ביראת הירחים יקראו בו כלם, ולא ימנע אחד מהם מלקרות בו במקום אשר הוא מונח בו בשבתות ובחדשים ובמועדים וכו׳.

Die erste einleitende Inschrift ist, wie Sapir bezeugt, von Mose Ben-Ascher's eigener Hand geschrieben, daß diese complete Bibel für Jaabez angefertigt sei zu dessen eigenem Gebrauche. Die übrigen Notizen sind zwar von einer anderen Hand, aber sie stammen aus derselben Zeit und sagen uns, daß derselbe Jaabez den Codex für diejenigen Karäer in Jerusalem

geweiht hat, welche den Monat mit dem ersten Sichtbarwerden des Neumondes beginnen und die Feste danach zählen. Jaabez Alchalfi war demnach ein Karäer von der strengsten Observanz und intolerant sogar gegen die übrigen Karäer, welche die Feiertage mit den Rabbaniten zugleich feierten. Diese sollte ja nicht den Genuß haben, aus diesem seinem Codex zu lesen. Schon aus diesem Umstande ergiebt sich, daß auch der Schreiber und Masoret des Codex, Mose Ben-Ascher nämlich, Karäer war; sonst würde der rigorose Jaabez sich nicht von ihm haben die heilige Schrift copiren lassen. Aber auch die Schlußworte Mose Ben-Ascher's zu den Propheten (o. S. 4) lassen ihn als Karäer erkennen. Sie sind eigentlich eine Demonstration gegen die rabbanitische Tradition. „Die Propheten, welche alle Geheimnisse kannten, haben nichts zurückgehalten von dem, was ihnen übergeben worden, und haben auch nichts hinzugefügt". Es ist dasselbe karäische Glaubensbekenntniß, welches auch in der Einleitung (קונטרס המסורת s. o. S. 10) ausgesprochen ist, einer Art Grammatik, die auch in diesem Codex von 895 enthalten ist, daß Propheten und Hagiographen die Ergänzung zum Pentateuch bilden, die Gesetze auslegen helfen und eine Tradition (im rabbanitischen Sinne) überflüssig machen. Wenn also der Besitzer des Bibel-Codex von 895 ein rigoroser Karäer war, denselben einer rigorosen Fraktion der Karäer in Jerusalem weihte und auch der Schreiber Mose Ben-Ascher Andeutungen eines karäischen Glaubensbekenntnisses machte, so ist nicht daran zu zweifeln, daß eben dieser, einer der ältesten und namhaftesten Masoreten, ein Karäer war [1]).

---

[1]) Sapir kann sich des Eindrucks nicht entschlagen, daß Mose Ben-Ascher ein Karäer gewesen ist, führt aber Scheingründe auf, um ihn zu verwischen (das. S. 16b). 1) Weil er in diesen Codex eine Stelle aus Seder Olam Rabba citirt! מכאן ואילך הם אומר ושמע דברי חכמים. 2) Weil er den Ausdruck מוסגר מצורע gebraucht und dieser talmudisch sei! 3) Weil er in der Einleitung zu einer Art Grammatik talmudische Termini

War Mose Ben-Ascher ein Karäer, so war es selbstverständlich auch sein Sohn Aaron. Daher wird er in dem Codex Aleppo ראש המלמדים „Haupt der Lehrer" genannt, eine bei Karäern übliche Bezeichnung nebst משכילים für ihre Autoritäten. Dieser Codex ist ganz ohne Zweifel für einen Karäer geschrieben worden, was Goldberg errathen hat, und Jedermann erräth, der sich der Wahrheit nicht verschließen will. Daher ist die Ueberwachung desselben den beiden „Fürsten", den Urenkeln Anan's, überantwortet worden. Der Besitzer bemerkte ausdrücklich, daß der Codex allenfalls auch den Rabbaniten zur Benutzung übergeben werden sollte, aber nur zur Correctur ihrer Schriften, nicht zum Lesen: . . . ואם יחפץ איש מכל זרע ישראל מבעלי הבינה מהרבנים לראות בו דבר . . . יוציאוהו אליו לראות . . . לא לקרות ולדרוש. Der Besitzer ישראל ממדינת בצרה war ein Karäer, und darum hat er ihn nach den Codices von Aaron Ben-Ascher copiren und mit Masora versehen lassen [1]). Die Notiz קדש לה' על ישראל הרבנים השוכנים בעיר הקדש ist daher als ein späterer Zusatz, wenn nicht geradezu als Mystification anzusehen. [2]) Wenn die Ben-Ascher Karäer waren, so ist erklärlich, daß Dunasch Ben-Labrat und sein Jünger Jehudi Ben-Scheschet in ihrer Polemik gegen Ben-

---

gebraucht! Aber gerade diese gereimte Einleitung polemisirt gegen die mündliche Tradition. 4) Weil in dem Codex die sogenannten 18 תקין סופרים bezeichnet sind. Aber diese Emendationen waren schon in den Bibel-Codices bezeichnet, ehe der Karäismus entstanden war, und so haben sie die karäischen Copisten, Masoreten und Exegeten mit aufgenommen.

[1]) Auch bei diesem Codex strengte sich Sapir an, ihn rabbanitisch zu machen (p. 18 fg.), aber seine Beweise sind hier noch schwächer, als die für den Codex von 895.

[2]) Es scheint, daß zur Zeit Mose Isserles diese Notiz noch nicht dabei angebracht war, sonst stünde sie an der Spitze des für ihn veranstalteten Auszuges, während der Anfang in demselben lautet: . . נעתק ונתקן מחכם מן כתב ירושלם (Maggid a. a. O.), was allerdings eine schlechte Uebersetzung des Arabischen אנתקל בחכם . . . מן נהב ירושלם ist, aber für die Frage über das Glaubensbekenntniß des Besitzers ganz gleichgültig ist, Sapir hätte nicht so viel Aufhebens davon machen sollen.

Saruk und dessen Jünger niemals den Namen Ben-Ascher nennen. Da Dunasch aus dem Morgenlande stammte und jüngerer Zeitgenosse des zweiten Ben-Ascher war, so kannte er dessen oder deren Bekenntniß.

Es ist demnach den beiden rabbanitischen Autoritäten Maimuni und Mose Isserles etwas Wunderliches passirt. Beide haben einen karäischen Codex zur Rectifikation der für die Rabbaniten bestimmten Pentateuch-Rollen benutzt. Würde Mose Isserles hundert Dukaten für einen Auszug aus diesem Codex gegeben haben, wenn er gewußt hätte, daß er aus dem karäischen Kreise stammt?

Ob der Codex von 1008, ebenfalls nach einem masoretischen Apparat Aaron Ben-Ascher's angelegt (o. S. 8), von und für einen Karäer geschrieben war, ist mir noch zweifelhaft.

Das Ergebniß der Untersuchung ist demnach:

1) Daß es zwei Ben-Ascher gegeben hat, Vater und Sohn.

2) Daß weder der Eine, noch der Andere dem eilften Jahrhundert angehören, sondern daß der Vater einen Codex Ende des neunten Jahrhunderts geschrieben hat, und daß der Sohn, ein Zeitgenosse Saadia's, in der ersten Hälfte des zehnten Jh. lebte.

3) Daß Beide Karäer waren,[1]) und daß nichts desto weniger Rabbaniten ihre Codices zur Rectification benutzt haben.

---

[1]) Rabbiner David Oppenheim, welche die von Prof. Delitzsch zuerst veröffentlichte Partie des Ben-Ascher (o. S. 3) noch einmal abgedruckt hat (Maggid 1870, Nr. 46, S. 365), führt Beweise auf, daß Ben-Ascher kein Karäer gewesen sein könne, weil er sich Phrasen aus dem Sepher Jezira und aus der agadischen Literatur bedient. Darauf ist zu entgegnen: 1) Daß der Sepher Jezira confessionslos ist. 2) Daß auch Anan sich talmudischer Termini bedient hat, und 3) daß Oppenheimer's Parallelen nicht schlagend sind. — Man erwäge noch, daß die Karäer vor Saadia nicht so giftig gegen ihre Gegner waren und daher deren Schriften ohne Skrupel lasen und benutzten, wie Benjamin Nahawendi und Nissi b. Noach.

4) Daß der Terminus Maſora bereits im neunten Jahrhundert ausgeprägt war, und zwar wurden die maſoretiſchen Bemerkungen in Marginal-Spatien unter dem Namen „kleine und große Maſora" eingetragen.

5) Neben der **Masora parva** und **magna** gab es auch von Ben-Aſcher ein alphabetiſches Verzeichniß von zuſammengehöriger oder ſonſt wie vergleichbaren Wörtern, wie die **Masora finalis** oder das **Ochlah W'ochlah**. Dieſes Verzeichniß hat aber durch aufmerkſamere Beobachtungen einen immer größeren Zuwachs erhalten.

Einiges über Urſprung und Bedeutung des Traktates Edojoth.

(Schluß.)

Das לאחוז בהלכותיהם bezieht ſich nicht, wie Krochmal anzunehmen ſcheint, auf „jenen Tag" als ſolchen, ſondern als erſtes Moment des zweiten, längeren Abſchnittes. Und gerade hierin weichen wir ganz und gar von Scherira ab. Wir ſehen in „jenem Tage" eine länger dauernde Synode, in der die Verſöhnung der früheren Gegenſätze und die theilweiſe Herſtellung des verlorenen halachiſchen Correctivs zu Stande gekommen. Die Synode bildet alſo einen in ſich abgeſchloſſenen Abſchnitt, der allerdings als ſolcher und nur als ſolcher wiederum den Keim einer neuen Entwickelungsphaſe enthält, die ſchon mit demſelben Geſchlechte anfängt und ihren Endpunkt mit der letzten Miſchnaredaction erreicht. Gehen wir nun an die Unterſuchung einzelner Beſtandtheile des Monuments, des Traktates Edojoth, das jene Synode verewigt.

Graetz (Geschichte, IV. ed. 2 p. 38) vermuthet in unserem Traktate die „allerälteste Halachahsammlung." In welchem Sinne er diese Bezeichnung gebraucht, kann keinem Zweifel unterliegen. Die Ueberschrift der betreffenden Seite (p. 39): „Erste Mischnah-Sammlung (Edojot)" läßt den Sinn errathen. Die unmittelbar auf jene Bezeichnung folgenden und dieselbe erläuternden Sätze würden allein nichts beweisen. Denn die in demselben enthaltenen kurzen charakteristischen Merkmale des Traktates passen, weil unzweifelhaft wahr, auch auf eine Bezeichnung in ganz anderm Verstande. Unter Halachahsammlung versteht man gewöhnlich und versteht auch Graetz hier eine solche Sammlung von Halachoth, die aus dem Bedürfniß hervorgegangen ist, die zerstreuten und daher nicht übersichtlichen Ueberlieferungselemente zum Zwecke der Uebersichtlichkeit und vorzüglich zu diesem Zwecke zusammenzustellen und aus diesen Elementen eine den ganzen oder Hauptinhalt umfassende Sammlung zu veranstalten. In diesem Sinne aber trifft in unserm Falle die Bezeichnung nicht zu. Wir haben oben gesehen, daß ganz andere Motive als codificatorische oder schriftstellerische überhaupt bei der Entstehung unseres Traktates wirksam war. Nichtsdestoweniger jedoch war das zu Stande gebrachte Correctiv, dies kann nicht geläugnet werden, die geschichtlich allerälteste Halachahsammlung, freilich in einem ganz andern Sinne. Indem man nämlich all die bestehenden Halachoth in der bekannten Absicht und mit dem gedachten Zwecke zusammenstellte, entstand von selbst eine vollständige Halachasammlung, und zwar in einem solchen großen Umfange, wie ihm keine spätere, denen allen vorzüglich schriftstellerische Motive zu Grunde lagen, hatte noch haben konnte. Es ist nicht wahrscheinlich, doch schon die Synode sich ernstlich mit Ordnungsplänen, diesem unbedingten Merkmale einer Sammlungsunternehmung, beschäftigte. Wir sagen ernstlich; denn eine gewisse Ordnung war mit der Art und Weise, wie die Synode ihre Aufgabe löste, nothwendig verbunden. Denn, indem die verschiedenen Ueberlieferer Halachoth mittheilten, die nicht von ein und demselben Gebiete, also nicht inhaltsverwandt waren, so gaben ihre Namen selbst das Bindemittel für das Aneinanderreihen der überlieferten bzw. mitgetheilten Gegenstände. Es ließe sich, selbst wenn die vorliegenden Ueberreste in Edojoth nicht, ob-

schon indirekt, doch deutlich das Entgegengesetzte bezeugten, ohnehin die Annahme nicht gut mit dem angestrebten Ziele vereinigen, daß man die Ueberlieferer in ihren Mittheilungen unterbrochen hätte, um ihnen dann unzählige Male, so oft die Inhaltsähnlichkeit des Stoffes es verlangte, das Wort zu geben. Ein solches Verfahren wäre nicht nur ganz unpraktisch gewesen, es würde nicht allein sehr viel Zeit in Anspruch genommen haben, sondern es setzt auch Planmäßigkeit bei der Verhandlung und Aufstellung orientirender Gesichtspunkte voraus. Und gerade diese Voraussetzung ist nicht im Mindesten berechtigt. Wenn selbst das Bedürfniß nach systematischer Stoffvertheilung schon damals fühlbar gewesen wäre, so hätte man doch wegen der augenblicklichen Verhältnisse nicht gut an eine Befriedigung desselben denken können. Dazu kommt, daß das Bedürfniß sich erst später, beziehungsweise erst viel später und zwar nach und nach zum vollen Bewußtsein entwickelte. In der synodalen Zeit hingegen findet man nicht die leiseste Spur davon. Die einzigen Orientirungspunkte in dem Labyrinth der angehäuften Halachoth können nur die Namen der Uebelieferer oder Autoren gewesen sein. Insofern nun Anhaltspunkte als Ordnungsfaktoren angesehen werden können, kann man von dem damals angehäuften Halachastoffe als von einer Sammlung reden. In diesem Sinne, aber auch nur in diesem, läßt sich der Traktat Edojoth als eine Sammlung bezeichnen. Die Bezeichnung: „Erste Mischna-Sammlung" verwechselt die Verhätnisse zweier grundverschiedener Zeiten und verkennt also den Geist einer geschichtlichen Periode, die wohl die wichtigste und merkwürdigste in der Halachahentwickelung ist.

Wenn die Verhältnisse der Synode nicht der Art waren, daß ihre Mitglieder augenblicklich ernstlich, wenn überhaupt, an Ordnungsversuche denken konnten, so verhinderte dies nicht, daß an dieselben schon kurz darauf die gebieterische Forderung herantrat, das Versäumte einzuholen. Die Wucht des ungeheuren Stoffes, der auf der Synode in einem Grade wie nie zuvor angewachsen war, machte sich bald fühlbar. Denn drohte derselbe schon an sich die Ueberlieferungsträger zu erdrücken, so sahen sich die Schulhäupter ihren Jüngern gegenüber in großer Verlegenheit. Das Zusammenhalten und Aufbewahren unzähliger Halachoth, die Lösung dieser Aufgabe, die ihnen selbst nur mit der

größten Mühe gelang, durften sie nicht von ihren Jüngern erwarten. Ohne Zweifel hatten die Synodalmitglieder, um sich ihre Aufgabe nach dieser Seite hin zu erleichtern, Jedes in seiner Weise die sämmtlichen behandelten und zum Abschluß gebrachten, wie die ursprünglich allgemein gültigen Halachoth in großer Kürze und Bündigkeit mit Weglassung aller Begründung gewissermaßen redigirt. Ein solches stoffausscheidende Mittel kam dem Gedächtnisse ungemein zu Hülfe. Wahrscheinlich verfuhr man auch hinsichtlich der schwankend gebliebenen Fragen, die die gänzliche Weglassung der Motivirung unmöglich machten, auf ähnliche Weise. Man wird auch hier der möglichsten Kürze sich beflissen haben, indem man sich in der Motivirung auf das Unumgängliche beschränkte. Beide Vorsichtsmaßregeln, die vielleicht schon auf der Synode selbst bei den Endbeschlüssen genommen wurden, haben, ohne sich dessen bewußt zu sein, indirekt später mit Bewußtsein gemachten Versuchen vorgearbeitet. Mit anderen Worten: die auf der Synode nicht mit bestimmter Absicht versuchten Mittel, den vorhandenen Stoff kurz und bündig zu fassen, waren der Keim, aus dem sich später Mischnahsammlungen im eigentlichen Sinne des Wortes entwickelten. Indessen fehlte jetzt schlechterdings noch eine Hauptbedingung zur Aufstellung von orientirenden Vertheilungsgesichtspunkten, die, wenn auch nicht systematisch ausgebildet, irgendwie die Fortpflanzung des erhaltenen Stoffes sichern konnten. Um diesem in der Schule erwachten Bedürfnisse entgegenzukommen, sah man sich auf verschiedenen Seiten nach Auskunftsmitteln um. Die Einen knüpften an das auf der Synode erfundene Bindemittel an. Zu den Namen der Autoren oder Ueberlieferer fügte man nun die Zahlangabe der von diesen überlieferten Halachoth hinzu (העיד ארבעה וששה דברים). Andere nahmen in ihren Vorträgen Aehnlichkeits-Ausdrücke (למה מזכירין Edojoth I. M. 3 ff.), Andere wieder Auffälligkeiten (בית הלל חזרו להורות כדברי בית שמאי; מקולי בית שמאי מחומרי בית הלל, ibid. Kap. 4 und 5) in die inhaltlich verschiedenen Halachoth als orientirende Bindemittel. Es versteht sich von selbst, daß die auf diese Weise von Einzelnen erfundenen Bindemittel, ursprünglich vereinzelt angewandt, bald bei dem allgemein gefühlten Bedürfnisse zum Gemeingut geworden und so in sehr kurzer Zeit zu einem gewissen Orientirungssysteme vereinigt wurden. Daß dieses System zu-

nächst auf den Grundstock, den auf der Synode zusammengebrachten Stoff, angewandt wurde, braucht wohl kaum erst bemerkt zu werden. Ebensowenig ist es nöthig, hervorzuheben, daß die in den Vorträgen an den vorhandenen Stoff angeknüpften Bemerkungen in derselben Weise an den, um uns so auszudrücken, Grundtext angereihet worden sind. Insofern nun bei neu festgestellten oder ermittelten Halachoth die vorhandenen Bindemittel nicht ausreichten, wurden natürlich, nach dem einmal gegebenen Beispiele, neue Reihen ähnlicher Bindemittel gebildet. Wie in dem oben besprochenen Redaktionsversuche des Textes die eine Hauptbedingung einer systematischen Sammlung sich bedeutend zu äußern anfängt, so sind auch in diesem allerdings sehr mangelhaften Orientirungsversuche die Bildung und Entfaltung der zweiten Hauptbedingung sichtbar. Bei einem prüfenden Blicke über die uns vorliegende Mischnahsammlung überzeugt man sich sehr leicht, daß dieselbe, (und noch weniger oder selbst — je nachdem — die umrißliche Mischnahsammlung R. Akiba's) nicht auf einmal gleichsam urplötzlich, ihre gegenwärtige abgerundete Gestalt erhalten hat. Vielmehr hat auch R. Akiba wie die anderen in seiner Richtung fortarbeitenden Tanaïten das eben besprochene Orientirungssystem innerhalb seines neu entworfenen Sammlungsplanes benutzt und zwar als nothwendigen Faktor benutzen müssen. In der letzten, am meisten ausgebildeten Mischnahsammlung finden sich bedeutende Ueberreste von Reihen neugebildeter Bindemittel, denen man es beim ersten Blicke ansehen kann, daß sie den ursprünglichen nachgebildet und mit der Absicht nachgebildet sind, dem Gedächtnisse da, wo die bereits vorhandenen nicht ausreichten, zu Hülfe zu kommen. Zu solchen Ueberresten gehören die Mischnahgruppen, deren Bindemittel die die Gemeinsamkeit oder Gegensätzlichkeit zweier Halachoth bezeichnenden Ausdrücke sind; wie z..B. אין בין (**Megilla** I., M. 4 ff.), כשר בזה כשר בזה und פסול בזה כל מקום (**Chulin** I., M. 5 ff.), כל . . . כל, בן תשעה (Tosephtha Niddah Kap. 6), בת יום בת שלש, (Niddah V., M. 3 ff.). Ueberhaupt enthalten die letzten Traktate der Ordnung Moëd auffallend viele Elemente dieser älteren Mischnahgruppirung. Indem wir uns vorbehalten, an einem anderen Orte auf diesen Punkt zurückzukommen, bemerken wir hier nur, daß überall, wo die Ordnungsreihe einer Mischnahpartie in auffallender Weise aus bunten Elementen besteht, der

Einfluß dieses älteren Gruppirungssystemes im Hintergrunde verborgen ist.

Fixirt man nun die eben besprochenen Punkte, so läßt sich die Bedeutung und Geschichte der auf der Synode zu Stande gebrachten Sammlung der Gesammthalachoth für und während der folgenden Zeit der Tanaimperiode folgendermaßen näher bestimmen. Die Sammlung bildete zunächst in den Schulvorträgen das Grundbuch. Der schwer zu beherrschende Stoffreichthum ließ bald ein allgemeines Bedürfniß nach einer methodischen Redaktion entstehen. Das hieraus hervorgehende Streben nach Befriedigung desselben fand dann in der bereits vorhandenen absichtslosen Redaktion Anhaltspunkte, die sogleich zum Muster einer mit Bewußtsein sich äußernden Ordnungsthätigkeit wurden. Dies der Ursprung der Redaktionsversuche. Doch anfänglich machten sich diese nicht von dem Grundtexte los; nur eine andere Stoffvertheilung wurde angestrebt. An ein Herausgehen außerhalb des gegebenen Kreises dachte man so wenig, daß man vielmehr, die neugewonnenen Bestandtheile, wie neugezogene Halachahconsequenzen und beleuchtende, oder erläuternde Anmerkungen zu dem Grundtexte, in diesen hineinbrachte. Die Sammlung war und blieb also ausschließlich das einzige Gebiet, auf dem und innerhalb dessen die innere wie äußere Ausbildung der Halachah stattfand. Die nun so einzige Schatzkammer für sämmtliche Halachoth hatte, wenn sie überhaupt einen bestimmten Namen trug, ebenfalls den alten, den diese auf der Synode erhalten haben mochte. Allerdings dürfte es schwer zu ermitteln sein, ob die Bezeichnung Edojoth ebenfalls aus dem Schooße der Synode hervorgegangen ist. An sich wäre es nicht unwahrscheinlich. Denn, wenn auch die bestimmten, bezeugten, allgemein gültigen Halachoth nicht gerade den größten, auch schwerlich den wichtigsten Theil des von der Synode angestrebten Zieles bildeten, so machte doch diese Halachahgattung in anderer Hinsicht das wichtigste Element aus. Waren diese Halachoth ja die Grundpfeiler des neuen Correctivs, abgesehen davon, daß sie wenigstens zum großen Theile wegen ihrer Sicherheit und Unantastbarkeit als die ältesten und daher ehrwürdigsten Bestandtheile der mündlichen Ueberlieferung in der Reihe der Halachoth die erste Stelle einnehmen mußten. Auch steht der Annahme nichts im Wege, daß man darum dieses Wort:

Edojoth am geeignetsten für die betreffende Bezeichnung fand, weil es in seiner weiteren Bedeutung: Protokoll am meisten der Gesammtthätigkeit der Synode, ihrem Streben und ihren Resultaten entsprach. Wie dem aber auch übrigens sei, gleichviel, ob die Sammlung unmittelbar bei ihrem Zustandekommen diesen oder einen ähnlichen oder überhaupt einen Namen hatte, so viel steht fest, die Sammlung, die den ganzen Schatz der bestehenden Halachoth enthielt, blieb fortwährend der einzige ungetheilte Gesammtfaktor der mündlichen Lehre. Alle Erweiterungen und Verbesserungen geschahen in und an ihm. Nennen wir nun zur besseren Orientirung diesen Gesammtfaktor: Edojothsammlung. Dieselbe bestand als solche, d. h. als äußerliches Ganze, bis auf den Zeitpunkt, wo die Mischnahredaktion sich bedeutend entwickelt hatte. Und erst die letzte Redaktion verdrängte jene, einige wenige Spuren ausgenommen, gänzlich und brachte sie in Vergessenheit. In dem ersten Versuche R. Akiba's, eine Halachahsammlung nach systematischen Gesichtspunkten anzulegen, lag implicite das Streben, in den chaotischen Zustand der Edojothsammlung Ordnung zu bringen. Hiermit war der Auflösungskeim in diese Sammlung gelegt. Denn, indem nun der Inhalt Gesichtspunkte für Stoffvertheilung in Ordnungen und Traktate abgab, so mußte die Edojothsammlung die in ihr niedergelegten Halachoth hergeben, die dann die Elemente der neuen Redaktion ausmachten. Nun konnte R. Akiba diese großartige Umgestaltung nicht ganz vollbringen. Während nun die anderen Tanaïten und die Jünger R. Akiba's mit der Fortsetzung des Werkes ihres Meisters beschäftigt waren, blieb die Edojothsammlung neben ihrer jungen Rivalin noch immer in ihrer Integrität. Ja, selbst R. Akiba und seine Jünger fuhren zugleich fort, wie aus manchen Stellen im Traktate Edojoth hervorgeht[1]), neben der neuen Mischnahordnung die ältere Sammlung mit der Bildung neuer Bindemittel zu bereichern. Kein Wunder daher, daß, als R. Judah Hanasi die letzte Hand an das von R. Akiba angefangene Werk legte, er

[1]) Edojoth Kap. 2, Mischnah 1 הוסיף ר' עקיבא מימיהן של כהנים וכו'; Kap. 5, Mischnah 1 ר' יהודה אומר ששה דברים מקולי בית שמאי וכו'; ibid. Mischnah 2 ר' יוסי אומר ששה דברים מקולי בית שמאי וכו'

noch ganze Partien von der Edojothsammlung in seiner Mischnahordnung herübernahm, Partien, die ihrer ganzen Anlage nach in der neuen Ordnung eine Anomalie bilden. Man wurzelte eben zu tief in dem vorhandenen Boden, um sich ganz davon befreien zu können. Es wäre aber auch leicht möglich, daß Pietätsrücksichten beim Herübernehmen fremdartiger Elemente vorwalteten. Unzweifelhaft aber hat der Traktat Edojoth diesem Umstande seine Existenz zu verdanken. Genau genommen war nach der endlichen Vollbringung der großen und schwierigen Aufgabe der Mischnahredaction für das Bestehen unseres Traktates kein Grund mehr vorhanden. Denn derselbe ist, wie kaum hervorgehoben zu werden braucht, nur ein winziger Ueberrest von der Edojothsammlung, die all ihre Bestandtheile für die entsprechenden Gruppen in unserer Mischnah abgegeben hatte. Als besonderer Traktat also hatte Edojoth in dem Kreise der anderen Traktate unserer Mischnahsammlung eben so wenig Platz, als die ganze Edojothsammlung neben der neuen vollständig umgearbeiteten Redaktion irgend welchen Sinn haben würde. Man wollte aber der alten Sammlung für die Nachwelt ein bleibendes Andenken sichern. Man traf daher in dem gewaltig großen Stoffe, die die Edojothsammlung früher hatte, eine Auswahl von Halachoth, die, zu einem Ganzen vereinigt und in Kapitel eingetheilt, unter dem vielleicht ursprünglichen, jedenfalls bezeichnenden Namen einen Traktat unter den übrigen bilden sollte. So ist auch die auffallende Erscheinung erklärlich, daß ein großer Theil der in unserem Traktate Edojoth enthaltenen Halachoth sich in anderem Traktate wieder findet. Das Motiv zur Existenz dieses Traktats schließt nicht nur nicht die erwähnte Wiederholung aus, sondern macht sie sogar gewissermaßen nothwendig. Daß man zweckentsprechend meistentheils solche Partien zur Bildung des neuen Traktates ausgesucht hat, die an dessen Ursprung deutlich erinnern, versteht sich von selbst. Und der Umstand der getroffenen Auswahl mag es wohl auch sein, dem man die bis jetzt noch nicht gut erklärte Bezeichnung בחירתא, welche Bezeichnung neben der von Edojoth im talmudischen Schriftthum vorkommt, zu verdanken hat. Während in „Edojoth" der Charakter der Hauptbestandtheile des Traktates angegeben ist, bezeichnet בחירתא die Entstehungsweise des ganzen Traktates. Der Trak-

tat Edojoth ist demnach ein Monument, dessen eine Seite in kurzen Zügen die Umstände der Synode vergegenwärtigt und auf dessen anderer Seite in fragmentarischen Abbildungen die Umrisse der ersten Versuche einer Mischnahordnung gezeichnet sind.

Betrachten wir nun von diesem Gesichtspunkte aus einzelne Partien unseres Traktates. Bei einer ruhigen Prüfung schwinden nicht nur die von Rapoport berührten Schwierigkeiten (a. a. O.), sondern man entdeckt auch leicht gar manche Stelle, die schätzbare historisch-kritische Ausbeute verspricht. Es liegt nicht in unserer Absicht, hier auf sämmtliche Stellen dieser Art einzugehen; die Gelegenheit, diese zu verwerthen, wird sich uns wohl anderswo darbieten. Hier sollen nur die vielfach besprochenen Stellen behandelt werden, weil hierdurch einige oben ohne näheren Nachweis aufgestellte Behauptungen ihre Begründung finden dürften. Wie allgemein bekannt und im Eingange besprochen, verdankt unser Traktat es ausschließlich den Interpretationsschwierigkeiten, die Cap. 1, Mischnah 5 und 6 bieten, daß die Aufmerksamkeit der Kritik auf ihn gelenkt wurde. Man weiß auch, welchen Aufwand von Scharfsinn uud Kombinationskraft diese Mischnajoth verursacht haben. Weniger bekannt hingegen dürfte es sein, daß diese Anstrengungen kein allgemein befriedigendes Resultat erzielt haben. Und dieses ist in der That der Fall; denn wie hätte sonst Frankel erst vor kurzer Zeit sich bemüssigt sehen können, auf diesen Punkt wiederum zurückzukommen (Frankel's Monatsschr. XVII, p. 182 ff.). Und was bei diesen etwas ermüdenden, endlosen Lösungsversuchen am meisten befremdet, ist die an Nichtbeachtung gränzende Flüchtigkeit, womit man Mischnah 4 daselbst behandelt hat. Diese ist ja, unseres Erachtens, bedeutend schwieriger als die folgenden, oben erwähnten zwei Mischnajoth. Wenn, wie allgemein angenommen wird, in Wirklichkeit auch der Differenzpunkt der dritten Mischnah auf der Synode behandelt, bzw. in Folge des von den גרדיים ebenfalls zur selben Zeit abgelegten Zeugnisses gegen die Ansichten Schammai's und Hillel's zum Abschluß gebracht worden: so ist die vierte Mischnah, die eine an die dritte angeknüpfte Bemerkung enthält, in mehr als einer Beziehung unbegreiflich. Wir wollen davon absehen, daß dieselbe Bemerkung, wenn richtig, an jede andere beliebige Mischnah, die eine

Ausgleichung früherer Differenzen enthält, eben so gut als an die besprochene hätte angeknüpft werden können. Davon schon abgesehen, so entsteht die Frage, welche Tugend kann man darin sehen, daß eine Synode, auf Grund eines glaubwürdigen Zeugenverhörs, Ansichten beseitigt, die die Autoren selbst, wenn sie mit dem Objekte des Zeugenverhörs bekannt gewesen wären, nie ausgesprochen hätten? Daß Maimuni ebenfalls an diesem Punkte Anstoß nimmt, kann doch wahrlich kein Grund sein, es bei seiner sehr gezwungenen Erklärung bewenden zu lassen. Nun es ist wahr, Rapoport begegnet indirekt dieser Schwierigkeit, indem er vorschlägt, die gedachten drei Mischnajoth als aus ihrem natürlichen, ursprünglichen Zusammenhang gerissen und hierher versetzt zu betrachten (a. a. O.). Indeß ist diese Beseitigung der Schwierigkeit nur eine scheinbare. Denn, selbst zugegeben, die betreffende Mischnah habe sich ursprünglich nicht speciell auf Mischnah 3, sondern vielmehr auf alle derartigen Mischnajoth unseres Traktates bezogen; so begreift man noch immer nicht, wie so man in einer unter den bewußten Umständen stattgefundenen Erscheinung eine preisenswerthe, ja musterhafte Tugend erblicken konnte. Freilich muß man eingestehen, daß von dem Gesichtspunkte aus, von dem man früher den Traktat Edojoth betrachtete, der Rapoport'sche Ausweg noch der rationellste ist. Die Vermuthung Rapoport's, die Mischnajoth 4, 5 und 6 habe ursprünglich nicht mit Mischnah 3 in Zusammenhange gestanden, ist theilweise richtig. In der That haben die in Mischnah 5 und 6 niedergelegten Bemerkungen mit Mischnah 3 nichts zu schaffen. Ja, sie haben nicht nur nicht diese Mischnah speciell, sondern überhaupt keine einzelne Mischnah, auch nicht, was Rapoport meint, irgend eine gewisse Mischnahgruppe im Auge. Sie finden, wie früher angedeutet, hier ihren Platz einzig und allein darum, weil ihre Anfangsworte, vielleicht weil auch ihre Fassung überhaupt formell denen der dritten Mischnah ähnlich sind. Wir wissen ja, daß solche Aeußerlichkeiten in der ersten Zeit ausschließlich die Bindemittel für die Gruppirung der Mischnajoth abgaben. Ganz anders verhält es sich mit der vierten Mischnah. Diese steht nothwendig im innigsten Zusammenhange mit der dritten. Mischnah 3 gab eben zu jener Bemerkung, die Mischnah 4 enthält, Anlaß. Es fällt nicht schwer, die Richtigkeit dieser Behauptung nachzuweisen.

Mischnah 3 ist nicht nur corrumpirt, sondern enthält auch eine spätere zweifache Interpolation. Vor ihrer Einreihung in die Edojoth- oder spätere Mischnahsammlung, ehe sie um eine Bemerkung von der Redaktion bereichert, und von Späteren aus Mißverständniß durch vermeintliche Verbesserungen entstellt worden war, in der Zeit also, wo sie als überlieferte Halachah und nicht als Mischnahparagraph bestand, lautete sie wie folgt: מלא הין מים (wahrscheinlicher אמר) אומר הלל שאובים פוסלין המקוה ושמאי אומר (wahrscheinlicher אמר) תשעה קבים עד שבאו שני גרדיים משער האשפות שבירושלים והעידו משום שמעיה ואבטליון שלשה לוגין מים שאובים פוסלים המקוה וקיימו את דבריהם (nicht חכמים). Auf der Synode wurden, wie früher auseinandergesetzt, alle früheren Halachoth zu Protokoll genommen. Unter diesen kamen natürlich auch solche vor, die schon sehr früh ohne gerade eine Differenz zu bilden, einen Gegenstand der Diskusion ausgemacht und durch ausdrückliche Berufung eines Lehrers auf eine Tradition zur unbestrittenen Norm erhoben worden. Es gab ferner auch eine Gattung von Halachoth, die eine Zeit lang eine ernste Differenz gebildet, doch schon von den betreffenden Autoren selbst in Folge einer zufälligen Entdeckung ihres Irrthumes, nach freiwilligem Aufgeben der bis dahin hartnäckig vertheidigten Ansicht einstimmend festgestellt worden war. Zur ersten Halachahgattung gehört z. B. die Kap. 8, Mischnah 4 mitgetheilte Halachah. Zur Zeit des R. José ben Joeser war über den betreffenden Punkt Zweifel entstanden, den dieser Lehrer durch Berufuug auf eine alte Tradition (העיד) beseitigt. Dieser Vorgang, von der Ueberlieferung aufbewahrt, wurde auf der Synode in die Gesammtsammlung aufgenommen. Zur zweiten Gattung gehört der in unserer Mischnah mitgetheilte Fall. Die gedachte Halachah bildete zwischen Schammai und Hillel, denen die auf jene bezügliche Tradition unbekannt war, einen Differenzpunkt. Als sie jedoch, Schammai und Hillel nämlich, eines Tages von zwei glaubwürdigen Zeugen, die zufällig Weber vom Schutthore waren, die von Schemija und Abtalion überlieferte Tradition vernahmen, erhoben sie selbst (וקיימו) die von den Zeugen vernommene Halachah (את דבריהם) zur gesetzlichen Norm. Auch dieser Bericht, ebenfalls mündlich fortgepflanzt, wurde auf der Synode verzeichnet. Einige Punkte dieses, archaistisches Gepräge

mitgetheilt sind. Wenn man sonst, trotz der im Principe angenommenen Norm לעולם הלכה כב"ה (vgl. Chullin 43b und Parall.) aus Rücksicht für die bereits in's Leben eingedrungenen Differenzen, auch den schammaitischen Ansichten Gesetzeskraft einräumte (ותרוצה לעשות כבית שמאי עושה ibid.); so verhinderte dies ja nicht, da, wo es durchaus nöthig aber auch möglich war, eine entschiedene selbstständige Entscheidung zu treffen. Allerdings werden solche Fälle, wo zwingende Gründe, verbunden mit günstigen Umständen, für ein energisches Durchgreifen, vorhanden waren, nur äußerst selten gewesen sein. Rücksichtlich der Differenzen der sonstigen vor oder gleichzeitig mit der Synode blühenden Tannaim läßt sich nicht einsehen, warum man die Anzahl der auf der Synode getroffenen Entscheidungen ebenfalls auf diejenigen beschränken sollte, bei denen die gedachte Phrase vorkommt. Vielmehr liegt die Vermuthung nahe, daß bei vielen Halachoth der Phrasenzusatz, im Laufe der Zeit verloren gegangen sei. Hierzu mag die mit dem Anfange der Mischnahsammlung immer mehr in Gebrauch kommende kurze Norm וחכ"א zur Bezeichnung einer, gegen bestehenden Ansichten getroffenen Entscheidung nicht wenig beigetragen haben. Während also die Anzahl der synodalen Entscheidungen nach dieser Seite sich nicht bestimmen läßt, kann man mit großer Wahrscheinlichkeit die Anzahl der Entscheidungen hinsichtlich der ersten Differenzgattung auf diejenigen beschränken, bei denen der in Rede stehende Phrasenzusatz vorkommt. Und diese Zahl ist nun, wie es sich heraus gestellt hat, um eine Entscheidung vermindert. Hinsichtlich der indirekten Consequenz wäre also nichts weiter hinzuzufügen. Ganz anders verhält es sich aber mit der direkten.

Die Behauptung, der Passus in unserer Mischnah וחכ"א לא כדברי וכו' sei eine Interpolation, dürfte bei einer oberflächlichen Vergleichung desselben mit der Parallelstelle in der Tosephtha auf Widerspruch stoßen. Auch die Tosephtha hat diesen Passus. Auf Grund dieser Vergleichung würde man in unserer Mischnah eher eine Emendation als nothwendig erachten, als Streichung des ganzen Passus zugeben. Die Emendation wäre, nach אלא, mit Streichung des עד zu lesen שלשת לוגין מים שאובין פוסלין את המקוה מעשה וכו'. Doch selbst wenn nicht nachgewiesen werden könnte, daß die Lesart der Tosephtha an sich verdächtig ist,

toren hervorheben, sondern jene den einen, diese den anderen in den Vordergrund treten läßt. Während die Mischnah den Gegensatz zwischen den Faktoren ganz unberücksichtigt läßt, legt die Tosephtha den größten Nachdruck auf denselben (ולמה הזכירו שם מקומם ושם אומניתן וכו). Erst mit dem Verlegen dieses Faktums in die Zeit Hillel's werden Zusammenhang und Sinn der dritten Mischnah deutlich. Auch die Ortsangabe משער האשפות שביר שלים begreift man nun. Will man an der bisherigen Auffassung festhalten, so ist nicht einzusehen, wie man sich diese Aufgabe historisch zurechtlegen könne. Zur Zeit der Synode wohnten wohl schwerlich Juden in Jerusalem. Und anzunehmen, die betreffenden Zeugen wären nach ihrem früheren Wohnort bezeichnet, wäre eine etwas zu starke Zumuthung. An sich ist ein solcher Umstand zu geringfügig, um so lange im Gedächtniß aufbewahrt zu werden. Außerdem ist nicht leicht denkbar, daß man zur Bezeichnung des Standesgegensatzes kein andres Mittel gehabt hätte, als zu alten Erinnerungen seine Zuflucht zu nehmen.

Aus dem eben Auseinandergesetzten ergeben sich ferner zwei Consequenzen, die eine direkt, die andere indirekt. Direkt, der in der dritten Mischnah vorkommende Passus וחכ"א לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא ist eine sehr späte Interpolation. Es ist daher, dies folgt indirekt mit Nothwendigkeit, die außerordentlich kleine Anzahl Entscheidungen, die die Synode hinsichtlich der hillelitischen und schammaitischen Differenzen getroffen, um Eine vermindert. Wir halten nämlich dafür, daß unter den vielen in Edojoth vorkommenden Entscheidungen (. . . וחכ"א) der bestimmt vorsynodalen Differenzen nur diejenigen als gewiß von der Synode selbst herrührenden betrachtet werden können, die unter der Phrase וחכ"א לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא eingeführt sind. Hinsichtlich derjenigen Entscheidungen hingegen, denen schlechthin das stereotype וחכ"א vorhergeht, ist es nicht ausgemacht, selbst wenn die betreffende Differenz älter als die Synode ist, ob sie nicht erst später, während der Periode der Mischnahsammlung getroffen wurden. Was die Differenzen zwischen Schammai und Hillel betrifft, so steht der Annahme nicht das mindeste Bedenken im Wege, daß nur diejenigen mit aller Entschiedenheit gegen die von den Schulen stark vertretenen Ansichten von der Synode zum Abschluß gebracht worden, die unter der eben erwähnten Phrase

העולם לא עמדו על דבריהן וכו׳? Nein, auch in der Tosephtha haben wir es an dieser Stelle mit einer Interpolation zu thun. Die Veranlassung zu der vermeintlichen Verbesserung in unserer Mischnah ist nicht schwer zu errathen. Die Einfügung der drei betrachtende Anmerkungen enthaltenden Mischnajoth (4, 5 und 6) in die fortlaufende Berichtenreihe der Differenzen aus den bewußten Schulen zerreißt scheinbar die Geschlossenheit der Gesammtgruppe. Man vermuthete hierin die Absicht, zwei innerlich verschiedene Gruppen, nämlich die der Differenzen der Schulhäupter selbst und die der aus deren Schulen hervorgegangenen, auch äußerlich zu scheiden. Nun meinte man auch, die erste Gruppe unterscheide sich auch hinsichtlich dieses Punktes von der zweiten, daß alle ihre Differenzen von der Synode selbst entschieden worden. Man schob deshalb in die dritte Mischnah die Phrase לא כדברי זה ולא כדברי זה ein. Auf diese Weise kam der gedachte Passus nach der Mittheilung der Ansicht Schammai's in den Text hinein. Um nun consequent zu sein, fügte man ferner zwischen וקיימו, das sich, wie erst nachgewiesen, natürlich auf die Autoren der Differenz bezieht, und את דבריהם das Wort חכמים hinzu, welches Wort ursprünglich nicht stand und jetzt noch in der Tosephtha nicht vorkommt. Die Einfügung war darum consequent, weil der Zusammenhang des vorliegenden Textes dieselbe verlangt.

Man kann diese Interpolationen eigenthümlich, ja wunderlich finden; befremdend sind sie nicht. Die völlige Dunkelheit, in die der Entstehungsprozeß unseres Traktates gehüllt war, macht noch ärgere Verirrungen begreiflich. Und manche derartige Verirrung enthält die oben besprochene, übrigens in vieler Beziehung so ausgezeichnete Abhandlung Rapoport's. Ein arger Irrthum ist seine Vermuthung über die ursprüngliche Stelle, die die in Rede stehenden drei Mischnajoth in unserem Traktate gehabt haben sollen (vgl. oben), wie über ihren inneren Zusammenhang. Wie wir überzeugend nachgewiesen haben, hängt Mischnah 4 innig mit Mischnah 3 zusammen, nur daß jene nicht in der Synode wurzelt, sondern später, wohl viel später, als ethische Betrachtung von einem Tanaï an diese Mischnah angehängt wurde. 'Daß die eingeschalteten Mischnajoth 5 und 6 nicht im Entferntesten in irgend welcher speciellen Beziehung zu irgend einem bestimmten

Theile unseres Traktates stehen; daß dieselben vielmehr ihren Ursprung in der betreffenden allgemeinen Erscheinung in der Edojothsammlung haben; daß also zu ihrer gegenwärtigen Einschaltung nur die Aehnlichkeit der Anfangsworte von Mischnah 4 und 5 — die sechste ist nur Fortsetzung der fünften — Anlaß gegeben: all diese Punkte können so ziemlich als ausgemacht betrachtet werden. Doch der besprochene Irrthum Rapoport's ist aus dem oben angegebenen Grunde verzeihlich. Eben so verhält es sich mit vielen anderen seiner unbegründeten Vermuthungen in derselben Abhandlung, deren Besprechung nicht direkt in unserem Wege liegt. Man begreift aber nicht das unermüdliche Herumtasten, den großen Aufwand von Scharfsinn und geistreichen Combinationen zur Erforschung der Bedeutung und des Zusammenhanges der fünften und sechsten Mischnah. Hierfür lag kein zwingender Grund vor. Eine ruhige Betrachtung dieser Mischnajoth und den Parallelen in der Tosephtha, die an dieser Stelle nicht corrumpirt ist, reicht hin, die bestehenden Schwierigkeiten zu heben. Um so auffallender aber sind die wiederholten Anstrengungen, als Luzzatto, dieser taktvolle Interpret und objektive Exeget, schon beim ersten Anlauf im Großen und Ganzen das Richtige gefunden hat (vgl. **Kerem Chemed III.** S. 72 und 73). Oder sollen die Lücken, die seine total unrichtige Vorstellung von der Entstehung des talmudischen Schriftthums in dieser seiner Auffassung gelassen, mit Schuld daran gehabt haben, daß die von ihm gefundene Wahrheit nicht mit der ihr eigenthümlichen Ueberzeugungskraft gewirkt hat? Versuchen wir es, an der Hand der nun erlangten Einsicht in die ihm verborgene Seite, seine Auffassung theils ergänzend, theils berichtigend, zu reproduciren.

Wir haben oben gesehen, wie an Mischnah 3 eine auf zwei Faktoren beruhende ethische Bemerkung angeknüpft wurde, der man in beiden Quellen, Mischnah und Tosephtha, aber jedesmal nur auf einen und zwar je anderen Faktor basirt begegnet. Zu dieser Bemerkung gab, wie auseinandergesetzt, die Ausführlichkeit und Genauigkeit in der Mittheilung des bewußten Faktums Anlaß. Auch der Umstand, daß in der Edojothsammlung neben den endgültigen Entscheidungen die jedesmalige individuelle Ansicht mit derselben Pünktlichkeit aufbewahrt wurde, lenkte die Aufmerk-

samkeit der Tanaïm auf sich. Man legte sich diese Erscheinung auf zwei verschiedene Weisen zurecht. Ein in den Quellen nicht genannter Tanaï sah in derselben den Wink, daß eine spätere competente Behörde in Ausnahmsfällen, wenn die gegebenen Umstände es erheischten, die betreffende Halachah im Geiste der individuellen Ansicht entscheiden könne. Ein anderer Tanaï, den die Mischnah ausdrücklich nennt, R. Juda nämlich, fand in derselben Erscheinung einen anderen, im gewissen Sinne jenem entgegengesetzten Wink. Da die Synode, so folgert R. Juda, nicht erwarten konnte, daß die individuellen Ansichten sogleich, nachdem die synodalen Beschlüsse die gegnerischen Ansichten zu Normen erhoben hatten, für immer aus dem Gedächtniß verschwinden werden; da man vielmehr gewärtig sein mußte und war, daß dieselben nach Verlauf von Zeit, von ihren Autoren losgelöst, als mit den normirten gleich berechtigt auftreten möchten: so habe man geglaubt, durch ihre Aufnahme in die Sammlung, aber unter ausdrücklicher Angabe ihres Ursprunges ihren etwaigen verderblichen Einfluß am wirksamsten unschädlich zu machen. Diese beiden entgegengesetzten Vermuthungen finden sich in den unzweideutigsten Worten in beiden Quellen. Wie aus der Tosephtha hervorgeht, hat man später in tanaïtischen Schulen die Vermuthung R. Juda's als die einzig richtige angesehen. Denn in den Quellen, aus denen der Sammler unserer Tosephtha geschöpft hat, kam diese Vermuthung in der allgemein gültigen Form (וחכ"א) vor. Der Mischnahredakteur hingegen war augenscheinlich ganz anderer Ansicht; R. Juda's Vermuthung fand bei ihm keinen Beifall. Er nahm daher die Vermuthung R. Juda's als eine indirekte in seine Sammlung auf. Mit Ausnahme der Reihenfolge reicht seine Mittheilung der zwei Vermuthungen, was Styl und Construktion betrifft, ab. In der Toseptha lautet die Einkleidung der ersten Vermuthung לעולם הלכה כדברי המרובין; לא הוזכרו דברי יהחיד בין המרובין אלא שמא תצטרך עליהן שעה ויסמכו עליהן. Die Mischnahredaktion läßt die ersten vier Worte, die sich aus dem folgenden Satze leicht ergänzen lassen, weg und giebt den Sinn des zweiten Satzes folgendermaßen wieder שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו. Ob diese Aenderung von der Redaktion selbstständig vorgenommen worden, oder ob hier die Fassung

einer anderen Quelle wiedergegeben ist, kann uns augenblicklich wenig interessiren. Die auf diese Weise bethätigte Wortkargheit macht nun einer nothwendigen Ausführlichkeit Platz. Denn während die Tosephtha auf die Mittheilung der ersten Vermuthung direkt die der zweiten, natürlich als Ansicht der חכמים, folgen läßt, erachtet die Mischnahredaktion es für nöthig, die allgemeinen, nicht so leicht verständlichen Worte, in denen die erste Vermuthung hier ausgedrückt ist, durch Einfügung einer anderweitigen Halachah, unter Vorsetzung des verbindenden causalen ש (שאין בית דין יכול לבטל וכו'), zu beleuchten [1]). Nun ist durch diese etwas längere Einschaltung die Ansicht R. Juda's zu weit von ihrer ursprünglichen und natürlichen Stelle gerückt. Um die Verbindung auf eine andere Weise wieder herzustellen, setzte die Redaktion die Anfangsworte der vorigen Mischnah hierher. Der hierdurch unleugbar entstandenen Constructionssteifheit suchte dieselbe vorzubeugen, indem sie die Halachah vermittelst des verbindenden אם כן einleitet.

[1]) Die Beleuchtung: „denn (ש) auf Grund folgender Mischnah אין בית דין יכול לבטל וכו darf selbst eine competente Behörde auf einen, früher ebenfalls von einer competenten Behörde einstimmig genommenen Beschluß nicht zurückkommen". Die indirekte Begründungsweise vermittelst Einschiebung anderweitiger Halachoth ohne oder mit Vorsätzen des causalen ש oder לפי ist keine seltene Erscheinung in der Mischnah.

Eine Bemerkung zur hebräischen Grammatik:

Der erweiterte Gebrauch der Causativ-Formen.

Die Spracherscheinungen des uns in der biblischen Literatur vorliegenden grammatischen Materials sind noch nicht allseitig erkannt und verwerthet. Das dürften gerade diejenigen zugestehen, welche der hebräischen Grammatik gewissenhafte Sorgfalt zugewendet haben, wenn sie nicht eitle Ueberhebung verblendet. Es geht mit der Erkenntniß der hebräischen Grammatik ganz eigen zu. Sie soll eigentlich als Hilfswissenschaft die biblische Exegese unterstützen, und diese wieder soll deren Geschichte und Literatur fördern. Nicht selten muß aber die Erkenntniß der Geschichte der Exegese zu Hilfe kommen, und diese wiederum muß der Grammatik dienen.

So sind diese drei Fachwissenschaften auf einander angewiesen, spenden einander und empfangen von einander. Jeder neue Beitrag, welcher dem einen Gebiete zu Gute kommt, befruchtet auch das andere. Diese kurze Einleitung soll dem Folgenden zur Entschuldigung gereichen, welches sich zur Aufgabe stellt, einen noch nicht genügend gewürdigten Gebrauch der Hiphil-Form und des Causativs im Allgemeinen in's Licht zu setzen.

Ewald hat allerdings schon bemerkt, daß die Hiphil-Form zuweilen eine unerwartet eigene Bedeutung hat; aber er hat diese Erscheinung nicht nach allen Seiten hin erschöpfend behandelt, noch sind sämmtliche von ihm angeführten Beispiele zutreffend. Er bemerkt nämlich (Lehrbuch der hebr. Spr. [8], S. 324, § 122d). „Verba, welche so im Hiphil eine scheinbar einfache Bedeutung haben, können jedoch auf's Neue durch dasselbe auch die höchste Causativkraft ausdrücken, zumal diese Bildung im Hebräischen stets nur von der Wurzel selbst ausgeht, und daher von Hiphil kein neues Hiphil abzuleiten ist. Es muß daher für die neue Causativ-Bedeutung ein deutliches Objekt hinzugefügt werden oder wenigstens im Zusammenhange der Rede liegen,

wie האריך verlängern I. Könige 3, 14; השכיל weise machen d. i. lehren ψ. 32, 8; הבין unterscheiden, einsehen und wieder einsehen lassen ψ. 119, 27; הביט schauen lassen, Hab. 1, 3; העיד bezeugen und wieder mit dem Accusat. der Person zeugen lassen Jes. 8, 2. Aehnlich beim Piël: נִאֵץ verachten und zur Verachtung verführen II. Sam. 12, 14; תִּעֵב abscheulich machen Hiob 9, 31." So weit Ewald.

Hätte er sämmtliche derartige Erscheinungen der Causativ-Formen in seinen Gesichtskreis gezogen, so würde er diese Regel anders und verständlicher ausgedrückt haben. Die trockene Regel würde nämlich lauten: Verba, welche nur in der Hiphil-Form vorkommen, nehmen zuweilen eine so zu sagen doppelte Causativ-Kraft an. Diese Erscheinung kommt nicht bloß bei den von Ewald angeführten Beispielen, sondern in noch überraschenderer Weise vor bei den Verba: החוה, הגיד, הופיע, החשה, החריש, auch הרגיע und in Piël bei יִחֵל.

Man muß sich indessen vorher verständigen. Hiphil hat immer nur eine transitive Bedeutung und muß ein Objekt als Complement haben, und wenn sie scheinbar nicht heraustritt, so ist der Begriff elliptisch zu fassen. Solche Ellipsen kommen vor: 1) Bei vielgebrauchten Verba, so daß sich das Objekt von selbst hinzudenken läßt, also השחית entartet sein, eigentlich השחית את דרכו; ferner הצליח glücklich sein, elliptisch הצליח את דרכו, seinen Weg ungehemmt fortsetzen. בן מביש und מבישה heißt eigentlich: so ruchlos sein, daß er (sie) Andere und namentlich die ihm nahe Stehenden beschämt. הפנה zu ergänzen ערף, sich umwenden.

2) Bei **Denominativa**, bei welchen das entsprechende Nomen manchmal weggelassen wird. מוריע זרע und הוריע ohne Complement (Levit. 12, 2). הפרים פרסה (das. 11, 5; 4, 5; 7, 26) und absolut מפרים (Ps. 69, 32), eben so ist anzusehen das. מקרין, elliptisch קרן. Ebenso das Particip. משכים (Jerem. 5, 9) im Verse סוסים מחנים משכים היו, den Ewald und Andere mißverstanden haben. Er leitet es von השוקה ab und nimmt das Arabische שיק zu Hilfe, als „geil", während es einfach ein Denominativ von אֶשֶׁךְ „testiculus" ist und zwar eine verkürzte Form statt

מַאֲשִׁיכִים und zwar mit der Ellipse אשר. Ferner השריש שרש (Ps. 80, 10) und ohne Objekt ישרש (Jes. 27, 6; Hiob 5, 3); הקהיל קהל und העד עדים. Zu הפריח ist zu ergänzen פרח, zu הושיע das Nomen יצע, zu השכל שכל ebenso, wie es auch vorkommt I. Chr. 30, 22. Zu הנה ist zu ergänzen נוח. In האזין, הימין und השמאיל ist es kenntlich genug.

3) Die Inchoativa sind ebenfalls ursprünglich transitiv zu denken הוקן alt werden, העשיר reich werden, הלבין, האדים, הוביש beschämt werden, verschieden von בוש beschämt sein. Im Neuhebr. ist dieses Hiphil Inchoativum häufiger: ההמין, השחיר. Damit ist Alles erschöpft, was Ewald in seinem Lehrbuche weitschweifig und unklar auseinandergesetzt hat (§ 122 c.) [1])

Bei vielen Verba im Hiphil ist für uns das ursprüngliche Complement verborgen, wie bei השכים, הביט, הרגיע, הופיע, selbst bei Transitiva השליך, הסיח 2c.

In Folge unserer Unkunde des ursprünglichen Sprachgebrauches kommen uns manche Causativ-Verba vor, als hätten sie eine intransitive Bedeutung, was aber durchaus nicht der Fall ist. החריש heißt schweigen, aber man muß dazu פה ergänzen, den Mund stumm machen und wohl eben so החשה, dessen Etymologie man nicht kennt. Solche scheinbare intransitive oder schwach transitive Verba im Hiphil zeigen zuweilen eine überraschende kausative Kraft, und es sieht aus, als ob intransitive Verba ein direktes Objekt regieren, wie השכיל und הבין „gescheidt, einsichtsvoll sein und machen". Nicht ein einzi-

---

[1]) Ewald hat das. S. 322 einigen Verba die Hiphil-Form vindicirt, die sie gar nicht haben. חלם, עור und ענה kommen nie im Hiphil vor. II. Chr. 28, 23 המעורים ist einfach עזרים (das מ' bittographirt von הם), eben so Jerem. 29, 8 מחלמים eigentlich חלמים אותם; eben so Kohelet 5, 19 מעניה statt אלהים עָנָה. Das Verb. קנה hat eben so wenig ein Hiphil Zachar. 13, 5 אדם הקנני muß anders gelesen werden אֲדָמָה קִנְיָנִי. Warum Ewald gerade für האריך ימים das Beispiel I. Kön. 3, 14 herausgegriffen hat, um zu beweisen, daß es „die Tage verlängern" bedeutet, begreife ich nicht. Es kommt 16mal in dieser Bedeutung vor; aber nicht in erweiterter, sondern in einfacher Causativ-Bedeutung wie האריך מיתרים und האריך לשון.

ges Beispiel zeigt diese Verba in transitiver Kraft, wie aus Ewald's Angabe hervorzugehen scheint, sondern mehrere; denn ein Beispiel würde, streng genommen, nicht viel beweisen. העיד „Zeugen aufstellen," bedeutet auch als „Zeugen auffordern, bezeugen", nicht bloß Jes. 8, 2, sondern auch Deuteron. 31, 28; Hiob 29, 11. — הביט „genau ansehen" und „ansehen lassen". הופיע „erglänzen und erglänzen lassen": הופיע אור עננו (Hiob 37, 15); החריש schweigen, und „schweigen machen," zum Schweigen bringen" (das. 11, 3), בריך מחים יחרישו „Dein Geschwätz macht kleine Leute schweigen". החשה, ebenfalls schweigen und „zum Schweigen bringen, stillen" (Spr. 12, 25) דאגה בלב איש ישחנה. Ewald und sämmtliche Ausleger übersetzt es ungrammatisch, „drückt es (nämlich das Herz) nieder". Aber dann müßte יִשְׁחֶנּוּ stehen. Das Pronomen Femin. in beiden Vershälften bezieht sich offenbar auf דאגה und nicht auf לב. Man muß also ישחנה transponiren in יְחִשֶּׁנָּה. „Furcht im Herzen des Menschen, so soll er sie stillen und mit einem guten Worte erfreuen". החשה kommt noch transponirt vor Kohélet 12, 4 וישחו כל בנות השיר, zu lesen ויחשו: „es schweigen". Es liegt in der Natur der Sprache, wenn sie das Bedürfniß fühlt, sich auszudehnen, neue Begriffe oder Begriffnüancen zu schaffen, daß sie die vorhandenen Mittel benutzt und dadurch weitere Dimensionen anbahnt. Wenn das Bedürfniß vorliegt, von einem bereits anderweitig vielfach gebrauchten Verbum eine neue Bedeutung, eine causative Bedeutung zu geben, so wird die Hiphil-Form angewendet, und es ist ganz gleichgültig zu untersuchen, ob es eine Neubildung vom Stamme aus ist, oder ob die gangbare Form eine andere Nüance erhält.

Nehmen wir das Verb. תוה oder תוי, welches die Lexicographen nicht entwickelungsgemäß behandelt haben. Es ist jedenfalls ein Denominativ von תָּו, mag dieses ursprünglich ein Kreuzeszeichen oder ein Zeichen im Allgemeinen bedeuten. Wegen seiner zwei schwachen Schlußconsonanten muß es wie שרה oder שרי = שרו eine unregelmäßige Formation haben. Die Form וַיִּתְוֵ I. Sam. 21, 14 ist entschieden Kal statt וַיִּתָּא von ויתוה, natürlich unregelmäßig wie וישתחו, eigentlich וישתחוו. Eine andere

Kal-Form ist תְּתָאוּ statt תִּתְוּוּ. Das **Hiphil** von תוי hat nicht blos התוה, sondern auch התאויתם Num. 34, 10 mit eingeschobenem א (wie תאשם von שמם) = והתויתם; es ist keinesweges **Hitpaël** von אוה oder תאה. Die Bedeutung ist: „Ihr sollt Zeichen zur Bestimmung der Grenzen machen". Heißt תו Zeichen, so wurde es in derselben Bedeutung wie אות gebildet, das sich verbal nicht bequem behandeln läßt. Und davon wurde das **Hiphil** הִתְוּוּ gebildet im causativem Sinne „Zeichen geben lassen". Ps. 78, 41: וינסו אל וקדוש ישראל התוו. Die Bedeutung „bereuen machen" paßt durchaus nicht zum Parallelismus וינסו.

Interessant ist die Wahrnehmung des erweiterten Causalbegriffes an dem Verbum הַגִּיד. Es kommt bekanntlich nur im **Hiphil** vor. Man kann die Bedeutung einfach von נֶגֶד ableiten: vergegenwärtigen, und braucht dabei nicht das Arabische oder Syrische zu Hilfe zu nehmen. Es bedeutet eigentlich, etwas anderswo in der Vergangenheit oder Zukunft Vorgegangene „gegenwärtig machen, erzählen, melden, auch angeben, verrathen". Nun kommt dieses Verb. auch in verstärkter Causativ-Bedeutung vor Hiob 31, 37: מספר צעדי אגידנו. Das. 20, 4 את מי הגדת מלין. Dadurch erhalten wir den richtigen Sinn von Jer. 20, 10 הגידו ונגידנו, der, meines Erachtens, bisher verkannt wurde. Das Verständniß der Wirksamkeit Jeremia's und seines Verhaltens gegenüber dem Hofe, den verschiedene Volksklassen und seinen Freunden oder Verwandten hängt wesentlich von der richtigen grammatischen Auslegung dieses Verses ab.

In der Regel wird dieses הגידו genommen: „Gebet an und laßt uns ihn angeben". Aber diese Auffassung ist wunderlich! Jeremia hat stets öffentlich gesprochen, im Vorhofe des Tempels oder am Thore desselben, oder im königlichen Palaste oder, wenn an einem abgelegenen Orte, so pflegte er Zeugen mitzunehmen. Gerade die Ermahnung, an welche sich die in Rede stehenden Verse anschließen, hielt er im Thale Ben-Hinnom in Gegenwart einiger Aeltesten des Volkes und der Priester. Seine Strafandrohungen sprach er laut und nachdrücklich für Alle, die sie hören wollten; er schonte keinen Stand, sobald er in demselben sittliche Fäulniß bemerkte, das Königshaus, die

Priester, die falschen Propheten. Was war daher an Jeremia zu verrathen? Verschwörungen mit den Chaldäern hat er nicht getrieben, so war von dieser Seite auch nichts, was ihm durch Angeberei hätte schaden können.

Sieht man sich den betreffenden Vers näher an, so sieht man noch deutlicher, daß הגיד nicht bedeuten kann: „angeben". Denn im Verlaufe heißt es: אולי יפתה ונוכלה לו ונקחה נקמתנו ממנו: „vielleicht wird er sich überreden lassen, dann werden wir ihm beikommen können und Rache an ihm nehmen." Was dieses יפתה „überreden lassen" bedeutet, erklärt das. V. 7: פתיתני ה' ואפת. „Du hast mich überredet und ich ließ mich überreden," d. h. ich prophezeihte über Königshaus, Volk, Stadt und Tempel das Allerherbste, ohne Rücksicht darauf, daß ich mich erbitterten Feindseligkeiten aussetze. Seine angeblichen Freunde (כל אנוש שלמי) verleiteten ihn durch Aufmunterung, sich immer mehr in Strafandrohungen und Unglücksprophezeiung gehen zu lassen. Je empfindlicher sein Wort treffe, desto sicherer waren sie, daß der Zorn der mächtigen Stände sich über ihn entladen werde. Diese seine angeblichen Freunde waren Priester aus Anatot, die ihm am meisten nachstellten, ihm einerseits zum Sprechen reizten und andererseits ihm Feinde auf den Hals hetzten. Das waren die Pläne, die sie gegen den Propheten schmiedeten, worüber er sich so bitter beklagte (12, 18—23). Es sind dieselben, über welche er (18, 18) klagte, daß sie sprachen: „Wohlan, wir wollen Pläne gegen Jeremia ausdenken. . . . Wohlan, wir wollen ihn treffen an der Sprache, wir wollen auf alle seine Worte lauschen [1]). Folglich kann hier הגידו ונגידנו nur bedeuten: „laßt ihn sprechen, wir wollen ihn (immer mehr) sprechen lassen . . . Vielleicht läßt er sich überreden, daß wir ihm beikommen können." Das ist der schlichte Sinn dieses Verses. הגיד hat hier verstärkte kausative Bedeutung.

Wir müssen noch Eins hinzunehmen. Diese Partie gehört

---

[1]) Die LXX haben nicht die Verneinung bei ואל נקשיבה Jerem. 18, 18, sondern fassen es affirmativ: *καὶ ἀκουσόμεθα πάντας τὰς λόγους αὐτῶ.*

unstreitig in die Zeit des Königs Jojakim. Denn Jeremia eifert darin gegen die verruchte götzendienerische Neuerung der Scheiterhaufen für die Kinder. Diese Neuerung kann nur unter Jojakim aufgekommen sein. Sein Vater Josia hatte allen Götzencultus abgestellt, sein Sohn Jojachin hat nur kurze Zeit regiert, und der letzte König Zedekia war kein fanatischer Götzendiener. So bleibt nur Jojakim als Einführer des Tophet im Thale Ben-Hinnom übrig. Jojakim duldete die Redefreiheit der Propheten nicht. Als Jeremia androhte: dem Tempel in Jerusalem werde es wie der Cultusstätte in Siloh ergehen, und die Priester (die aus Anatot) und die falschen Propheten als Ankläger gegen ihn auftraten, wäre es ihm schlimm ergangen, wenn ihn nicht Achikam Ben-Shaphan gerettet hätte (7, 1—15, 31—34; 26, 1—24)[1]. Es wäre ihm wie dem Propheten aus Kirjat-Jearim ergangen, welcher, aus Egypten requirirt, auf Jojakim's Befehl hingerichtet wurde. Unter Jojakim mußte also Jeremia mit seinen Prophezeiungen an sich halten, er durfte nicht allzuschroff auftreten. Aber seine falschen Freunde, die Anatot-Priester, benutzten seinen Feuereifer, ihn zum rücksichtslosen Sprechen zu reizen. Dadurch versteht man seine eingestreuten Klagen über seine falschen Freunde. Ich glaube, daß durch diese grammatische Eruirung Manches in Jeremia's Reden und Ergüssen verständlicher wird.

Die Piël-Form hat weit seltener diese erweiterte Causalkraft. Die von Ewald angeführten Beispiele sind überhaupt unrichtig. Denn in נאץ נאצת את איבי ה׳, Sam. II. 12, 14 hat נאץ die einfache Bedeutung „verachten", und את איבי ist euphemistisch eingeschoben. — In Hiob 9, 31 תעבוני שלמותי, hat das Verbum die einfache, naturwüchsige, sinnliche Bedeutung „schmutzig machen", während es sonst eine tropische Bedeutung hat: „für schmutzig halten, wegwerfen", wie öfter in Piël.

Dagegen hat יַחֵל sonst nur eine intransitive Bedeutung,

---

[1]) Es kann kein Zweifel darüber obwalten, daß die Rede in Kap. 7 und Kap. 26 eine und dieselbe ist, dort ausführlich auseinandergesetzt, und hier in nuce zusammengefaßt, מדוע נבית ... כשלה יהיה הבית הזה. Diese Androhung war nämlich die Hauptpointe. Kap. 7 ist also zu Jojakim's Zeit gesprochen.

„hoffen"; nur einmal hat es das erweiterte Causativ: על אשר יחלתני: „In Bezug auf welches Du mich hast hoffen lassen" = Du Hoffnung gemacht hast. — Bei feinerer Beobachtung dürften solche Beispiele sich vermehren lassen. So scheint נסה neben der Bedeutung „erproben, prüfen", auch die zu haben, „ein Wunderzeichen verlangen" Jes. 7, 12 ולא אנסה את ה'; Richter 6, 39.; Exodus 17, 2 (?); ψ 106, 14 (?).

Notiz.

Zur „Poëtanischen Sammlung".

(Vgl. Jahrg. 1870, S. 309.)

Das von Herrn Neubauer beschriebene ס' הפזמונים ist schon die zweite Ausgabe, die erste, ebenfalls herausgegeben von Eleasar ben Ahron Saadia Iraki ha-Kohen, erschien כלכתה תר"ב, und enthält nur 238 Stücke (4° 77 Bl.). Die Setzer sind: שמעון אשר אליעזר מצליח und בני עזרא. In der ersten Ausgabe fehlen: die Einleitung, die Abtheilung לחכמי ורבני הימן וצנעה, und die שירי חידות; aber auch die anderen Abtheilungen sind in der zweiten Ausgabe vielfach vermehrt, so daß letztere 297 Stücke, Nr. 11 zweimal, zwischen 97 und 98 ist die überschriebene Nummer ausgefallen, also zusammen 299 Stücke enthält. — Ueber die Familie Iraki wäre zu vergleichen S. Sachs' Einleitungsschreiben zu אבן ספיר (Lyck 1866). — Die mit ישראל überschriebenen Stücke gehören fast alle Israel Nag'ara an, und findet sich der größte Theil der hier mitgetheilten auch in seiner großen Sammlung תומת ישרים (Venedig 1599) und in dessen תומתים (Wien 1858), was auch aus einer Vergleichung mit

Landshut Onomasticon S. 137—149 zu ersehen war. — Von älteren Dichtern findet man außer Tunasch (Nr. 58 das bekannte דרור יקרא) und Salomon Gebirol, die Herr Neubauer erwähnt, noch außerdem:

Jehuda Halewi Nr. 96 Anf. שער הרחמים (die erste Ausgabe Nr. 54 hat die Ueberschrift לרבי יהודה הלוי ז"ל); Nr. 66 Anf. אבני נזר 'על אהבתך אשתה גביעי, bereits bekannt aus Letteris' (hebr. Beilage zu dessen Vierteljahresschrift Heft 2). — Noch ist zu erwähnen Nr. 274 Anf. המשוח בקוביא, welches Gedicht Leo da Modena in sein סור מרע mitgetheilt hat (jedoch nicht verfaßt wie Geiger jüd. Ztschr. V, 186 irrthümlich behauptet. Da dasselbe bereits 1563 gedruckt ist, vgl. Steinschneider Hamagid XII, 39) und unlängst abgedruckt in Hamagid XI, 318 und 350. Es befinden sich aber in vorliegender Sammlung einige Strophen, die sonst nicht bekannt sind, die ich hier folgen lasse:

והשוחק בזר מביתו נגזר, ולאחיו מזר, וחבר לנכרים,
השוחק בשחים, יפסיד פי שנים, שופך דם כמים, לבו לב אמרים,
השוחק בשלשה, תכסהו בושה, מאבד הירושה, ויובל לקברים,
והשוחק בפאפאת, לעד לא ישבע פת, לא יזכה לחופת, בניו הסרזרים,
ישוב עד דכא, בשבר ובמכה, בפסח ובסוכה, יבקש הפורים,
בלי קריאת שמע, בהפסד יטמע, וגם אשתו תדמע, תבכה במסתרים,
ומרבה איבה, קטטה ומריבה, ועד זקנה ושיבה, יכנו לו העברים,
ויגזול עמיתו, ומבטל ערוחו, ומנדד שינתו, מערב עד שחרים,
יפזר ממונו, ויוסיף עונו, ומורד בקונו, בשבועות שקרים,
והמואס בהם, כל ישב עמהם, נוטל חלקיהם, בגן עדן שמורים.

Von jüngern Dichtern wäre noch hinzuzufügen:

Nr. 184 מיכאל, Nr. 262 יונה נרי"ן, Nr. 121 יוסף שאול, letztere Ueberschrift hat aber nur die erste Ausgabe Nr. 80, obwohl solche akrostochisch hervorgehet. — Nr. 179 דוד בר אהרן hat noch den Zunamen בח, ebenso ist das Akrostichon in Nr. 109 יצחק בח, obwohl die Ueberschrift סי' יצחק דבח lautet. — Nr. 95 überschrieben: סי' צברי ist das bekannte צור משלו אכלנו und scheint alt zu sein, da Nr. 190 Anf. נברך ן עולם כלו die Ueberschrift hat: סי' ישראל לחן צור משלו אכלנו. — Nr. 238 ist in beiden

Ausgaben überschrieben: סי׳ אברהם, was jedoch Druckfehler ist, da das Akrostichon ישעיה ergiebt. — Noch wäre Folgendes zu berichtigen: Herr Neubauer erwähnt unter den Namen der Dichter: David צאלח, בכוץ . . . צאלח, מצליח, Suleiman David, ... Nissim, Mazliach. — Ich finde aber keinen David צאלח, sondern Nr. 136, 276 haben die Ueberschrift סי׳ דוד, Nr. 68 hat keine Ueberschrift, doch ergiebt das Akrostichon לדויד (1., 2. und 5. Strophe dieses Gedichtes sind hebräisch, 2. und 3. Strophe aramäisch). — Die Ueberschrift סי׳ צאלח haben sehr viele Gedichte. — Nr. 106 ist überschrieben לחכם רבי צאלח מצליח וצ״ל. Das Akrostichon ergiebt nur צאלח. — Nr. 119 Ueberschrift: לחכם נסים מצליח ז״ל, Akrostichon: נסים, und finden sich viele Gedichte mit der Ueberschrift סי׳ נסים.

Nr. 110 Ueberschrift: לחכם רבי סלימאן דוד ולה״ה, Akrostichon: סלימאן. Viele Gedichte sind סי׳ סלימאן überschrieben.

Nr. 92 hat keine Ueberschrift, die letzte Strophe lautet jedoch: שמי דוד ילוד בכי״ץ מכונה, כרל מים ריש ומים ריש יוד כפולים. Der Verfasser erwähnt noch im Gedichte, daß er Gesetzrollen geschrieben. — Herr Neubauer sagt, daß Nr. 288 arabisch sei.

Dem ist aber noch hinzuzufügen Nr. 59 und 63, welche abwechselnd hebräisch und arabisch sind und zwar die erste Strophe hebräisch, die zweite arabisch u. s. w. — Nr. 59 ist überschrieben: סי׳ אבו יהודה אל ישמרו שבוי. — Nr. 63 hat keine Ueberschrift, jedoch das Akrostichon: שלם בן יוסף. — Beide scheinen mir identisch zu sein, vgl. Einleitung: ודע אחי קורא נעים שאם תראה בשירי החכם השלם המקובל האלהי כמוהר״ר שלום שבוי וצוק״ל תלמיד האיתנים, שבחים גשמיים כיד ורגל ושאר איברי הגופנים, נהג ולך ולא יעצרכה הנש״ם כי הוא מדבר לצד עלאה סלם מוצב ארצה, וראשו מגיע השמימה.

Ohne Zweifel ist aber nur erwähnter Dichter identisch mit dem in S. 81 angeführten סאלם בן יוסף אל שבוי, von welchem dort mehrere Gedichte mitgetheilt sind. Daselbst S. 82 ff. und S. 100: Akrostichon אני שלם, vgl. noch die Zeitschrift הלבנון, III, S. 173.

S. J. Halberstamm.

Recensionen.

Hebräisch-deutsches Wörterbuch nebst Paradigmen der subst. und verba von Dr. Cassel. Breslau 1871. Schletter'sche Buchhandlung.

Die früheste, wenn auch noch sehr unvollkommene, alttestamentliche Lexicographie beginnt ihre Geschichte etwa um dieselbe Zeit, in der die ersten Versuche in der hebr. Grammatik ihren Anfang nehmen. Saadia, der große Religionsphilosoph, hat zuerst das Hebräische in grammatischer Hinsicht wissenschaftlich zu behandeln versucht und zugleich ein hebr. Lexikon (Iggaron) geschrieben. Freilich ist diese letztere, auf der Anfangsstufe wissenschaftlicher Worterklärung stehende Leistung, welche das Richtige in der hebr. Spracherscheinung noch nicht erkannt, nicht gerade hoch anzuschlagen, aber immerhin doch von Bedeutung, denn sie war bahnbrechend und wirkte für die Folgezeit belehrend. So ging Men. b. Saruk, „der erste hebr. Stylist" in seinem Machberet, einem selbstständigen hebr. Lexikon, auf Saadia zurück, den er in vieler Beziehung berichtigte und ergänzte, weshalb er auch besonders wegen des darin sich kundgebenden feinen Sprachgefühls lange Zeit für die Bibelforscher maßgebend war, bis Ibn G'anach's arab. Lexikon, bekannt unter dem Namen Kitab al-Asswal, in dem er mit bewunderungswürdigem Takt und wahrer Wissenschaftlichkeit sehr viel zum Verständniß der Bibel beigetragen, die Werke seiner Vorgänger weit überstrahlte und auch jetzt noch in hohem Ansehen zu stehen verdient. Denn selbst D. Kimchi's שרשים ספר hat, so belehrend es auch war, dieses wissenschaftliche Werk G.'s, das aus dem Bedürfniß nach einer gesunden Bibelexegese hervorgegangen war, keineswegs verdrängt oder verdunkelt. So wie nun aber überhaupt die Kenntniß des Hebräischen von den jüdischen Gelehrten zu den christlichen gekommen war, so schlossen sich auch für die hebr. Worterklärung protestantische wie katholische Bibelausleger meist an die genannten lexikalischen Werke an. Joh. Buxtorf, der Vater, besaß eine große Belesenheit in den rabbinischen Werken und hat sich so durch eine zweckmäßige Methode in der Behandlung des Hebräischen verdient gemacht. Seine lexikalischen Werke haben großen

Beifall und weite Verbreitung gefunden, wie nicht minder die lexikalischen Arbeiten von Gesenius, dem Repräsentanten der Halleschen Schule, die als Quelle für die hebr. Wortforschung auch die jüdische Tradition bezeichnete und deshalb die Werke der Rabbinen mit Fleiß benutzte, Anerkennung verdienen und finden. Ein bedeutenderes Lexikon neuerer Zeit liegt vor im Fürst'schen Handwörterbuche, das aber keineswegs das oben bezeichnete, zumal es „für Lehranstalten, in denen hebräisch unterrichtet wird" geschrieben ist, entbehrlich macht. Im Gegentheil, es ist als eine anerkennenswerthe Erscheinung anzusehen, daß der Verfasser in dem vorliegenden Lexikon, wenn auch in aller Kürze und in einer für den Schulgebrauch ausreichenden Weise, die Resultate neurer Forschung in grammatikalischer wie lexikographischer Hinsicht benutzte, daß er den früher fast gänzlich vernachlässigten Punkt, die Erklärung der Eigennamen von Personen und Ortschaften aufgenommen hat, daß er in ziemlich ausführlicher und genauer Weise Formen und grammatische Veränderungen bei verba und substantiva jedesmal gleich angegeben, so daß dem Schüler Gelegenheit geboten ist, gleichzeitig seine Kenntnisse in der hebr. Grammatik zu befestigen oder zu erweitern. Dagegen ist es, unserer Ansicht nach, ein großer Mangel vorliegenden Werkes, daß auf die Entwickelung der Bedeutung bei den verschiedenen Wörtern aus der jedesmaligen Grundbedeutung zu wenig Rücksicht genommen wird, ein Mangel, der um so gewichtiger erscheint, als gerade bei einem Schulwörterbuche diese analytische Entwickelung der Wortbedeutungen für den Anfänger Nothwendigkeit und Bedürfniß ist. So wird — um nur wenige Beispiele hier anzuführen — Keinem klar, der unter אלמן das Wort אלמנה „Wittwe" findet, daß dieses von אלם „binden" (wovon אלם „d. Stumme"), also die „Stumme, die keinen Vertreter hat", herkommt. — Bei אמה ist freilich richtig angegeben statt אמנה; aber warum wird denn nicht auch אמנם „wahrlich, sicherlich" von dem darin liegenden Stamm אמן „fest, sicher sein" hergeleitet? Warum wird der Stamm אנה „sich fügen, treffen" in dem abgeleiteten תאנה „Gelegenheit (nicht „Vorwand"), oder das dem Worte אנקה „Klage" zu Grunde liegende אנן „klagen" nicht angeführt? Welchen Zusammenhang haben die beiden Bedeutungen von תאוה „Wunsch" und „Grenze", wenn man sie

nicht von אוה „wünſchen, ſich ſehnen, eine Sehne ziehen, meſſen“ alſo auch „Meſſung“ (beſ. Gen. XLIX 26) ableitet. — Manche Wörter finden in unſerm vorliegenden Lexikon außerdem nicht gerade die paſſendſten, oft ſogar unrichtige Bedeutungen, die ganz gegen den Tenor der Stellen ſprechen, an denen ſie vorkommen. So iſt z. B. kaum anzunehmen, daß פרז **subst.** iſt in der Bedeutung „Leichtſinn“; das gebe Gen. XLIX 4 nicht den richtigen Sinn, dagegen iſt es als **adj.** = פחוז, wie es auch ſchon Ibn Eſra nimmt, bildlich vom Waſſer gebraucht wie das griech. ζέω (daher Sym. ὑπερέζεσας) in der Bedeutung „aufbrauſend“ ganz ſinngemäß. Ferner ſoll מכרה „Anſchläge, Ränke“ bedeuten, in welchem Sinne es nirgends vorkommt, während ſchon Ibn Eſra angiebt, und Onkelos durch die Paraphraſe andeutet, daß es mit Bezug auf Ezech. XVI. 3, wo es in Verbindung mit מולדת vorkommt, nichts weiter als „Familie“ bedeutet (danach iſt Gen. XLIX 5 zu überſetzen: „Mit Waffen der Gewalt (treten ſie auf) für ihre Familien“). חכלילי iſt **subst.**, wie es die meiſten Commentatoren auffaſſen, „Röthe“ von חכלילות, parallel Prov. XXIII, 29, nicht aber, wie angegeben, „dunkel, trübe“. Auch die doppelte Bedeutung von חוף „Hafen“ und „Schutz“, beſonders Gen. XLIX, 13, iſt durch die Ueberſetzung „Ufer, Geſtade“ nicht erkannt. Ebenſo iſt die Bedeutung von משפתים (von שפה) „Heerd“ nach Ibn Eſra dem Sinne von Gen. XLIX, 14 viel angemeſſener (vgl. beſonders Ezech. XXIV, 3) als das in anderen wie in obigem Lexikon angeführte „Hürden“. Es iſt endlich nicht minder als Mangel vorliegenden Werkes zu bemerken, daß die wichtige Erſcheinung von der bisweilen modificirten Bedeutung derjenigen Wörter, die in den ſpäter verfaßten bibliſchen Büchern gebraucht werden, nicht hervorgehoben wird. So darf auch in einem Schulwörterbuche unter קרא die Bedeutung „weiſſagen“ oder „predigen“, in welchem Sinne dieſes Verb von ſpäteren Autoren angewandt wird (vgl. Jona I, 2; Prov. I, 21) nicht fehlen. Das Verbum עשה heißt zunächſt „glänzen“ (Jer. V, 28) nicht „ſinnen, ausdenken“ und im Hitp. „ſich glänzend zeigen“, nicht „ſich bedenken“; dann aber von Gott geſagt, der finſter herabgeblickt: „freundlich herabſchauen, ſich erbarmen“ (vgl. Jon. I, 6 und Targum dazu: מאם יתרחם). Auch der Artikel נפש iſt nicht erſchöpfend behandelt; ſo hätte dabei die

nicht seltene Bedeutung „Wille" (I. B. M. XXIII, 8; II. Reg. IX, 15 u. s. w.) und die davon abgeleitete und in spätern Büchern vorkommende: „Absicht, Gesinnung" (vgl. besonders Jon. I, 14) nicht fehlen dürfen.

Doch trotz all' der angeführten Irrthümer und Mängel, die nach mancher Seite hin sogar noch vermehrt werden könnten, wird das mühevolle und verdienstliche Cassel'sche Wörterbuch, das durch die zuletzt angefügten Paradigmen der **subst.** und **verba** für den Schulgebrauch an praktischem Werthe gewinnt und auch durch deutlichen Druck und eine angemessene Ausstattung sich vortheilhaft auszeichnet, da wo es eingeführt wird, von Nutzen sein und dem Anfänger das Studium der h. Schrift und der hebr. Sprache erleichtern.

L.

Das Rühmen Moab's oder die Inschrift auf dem Denkmal Mesa's, König von Moab (9. vorchristl. Jahrh.), vokalisirter Urtext mit Uebersetzung nebst sprachlicher und sachlicher Erläuterung und einem Anhang betreffend die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmunazar. Von Dr. S. J. Kämpf, Rabbiner und Professor an der Universität zu Prag. Verlag von F. Tempsky. Prag.

König Mesa und kein Ende! Der interessante Fund des Franzosen Ganneau hat eine Fluth von Broschüren hervorgerufen; jeden Tag steigen die Wogen, und es ist nicht abzusehen, wann die Wasser wieder fallen werden; indeß steht zu fürchten, daß sich am Ende herausstellen wird: diese Wasser haben nicht das Erdreich der orientalischen Philologie und Geschichte wirklich getränkt, sondern sie sind wie ein Platzregen darüber hingerollt ohne befruchtende Wirkung. Sichere Resultate lassen sich eben nur auf gegebener

sicherer Grundlage erreichen; kein Baumeister, und sei er noch so genial, kann ein Haus bauen ohne Bausteine. Deßhalb ist es auch Herrn Prof. Kämpf nicht gelungen, trotz seiner großen Gelehrsamkeit, trotz seiner Vertrautheit mit den semitischen Literaturen, ja trotz des bestechenden Scharfsinns, den er entwickelt, die Untersuchung über die Inschrift Mesa's abzuschließen. Diese Blätter haben im Aprilheft des vorigen Jahrgangs den Text der Inschrift mit Ergänzungen und Erklärungen von Neubauer gebracht, und wir beziehen uns auf diese geistvolle Abhandlung bei den wenigen Bemerkungen, die wir zur Kämpf'schen Schrift zu machen beabsichtigen.

Z. 3 am Schluß liest Kämpf במקום ישע, und ich errichtete dieses Denkmal dem Kemosch am Orte des Sieges. Da es jedoch aus der Inschrift nicht hervorgeht, daß das Denkmal auf dem Schlachtfelde aufgerichtet worden ist, so scheint uns Nöldecke's Ergänzung במת ישע (und ich errichte dieses Denkmal, ein Denkmal des Sieges) zutreffender. Z. 4, denn er half mir מכל השלכן versteht K. unter שלכן Sturzpelikan ungefähr wie wir metaphorisch sagen: er rettete mich aus den Klauen des Adlers. Doch verhält sich der Verfasser natürlich nicht abweisend gegen andere Erklärungen, wie er denn überhaupt vorsichtig seine Arbeit einen Versuch nennt und sich vor apodiktischen Behauptungen hütet. In den Zeilen 5, 6, 7 sieht Herr Prof. K. einen Hinweis auf die Unterjochung Moab's durch David und Salomo. Er schiebt demnach in die Lücke Schluß Z. 4 ע[מד בן ישׁ]י ein. Seine übrigen Konjekturen in diesem Theil sind höchst geistvoll, aber gerade diese für den Sinn entscheidende will uns nicht ganz zusagen. Abgesehen davon, daß die Lücke nicht so groß ist, um ein solches Einschiebsel in sich aufnehmen zu können, ist auch der Sprung auf Omri etwas jäh. Vielleicht ist Z. 4 nach Analogie von מרד בע[מד ב]י, Z. 7 sodann אַבֵּד אִבֵּד zu lesen und der Sinn ungefähr so zu fassen: Es stand wider mich auf der König von Israel, nachdem sie schon lange Moab gequält hatten; und nach ihm sein Sohn; der sprach: „ich will Moab zwingen und meine Lust sättigen an ihm und seinem Hause und Israel soll ewig vertilgen." Jetzt schließt sich der Passus von Omri passender an, da von den Triumphen Moab's noch nichts erwähnt ist.

Z. 12 macht das räthselhafte ריח solche Schwierigkeiten, daß selbst die Kühnheit der Kritiker bisher nicht einmal eine ansprechende Lesart geschaffen hat. K. macht mehrere Vorschläge, zuerst möchte er das ר streichen und בקריח lesen: „und ich erschlug alle Menschen in der Stadt.“ Oder ריח als zusammengezogen aus רעיח betrachten, dann wäre der Sinn: und ich tödtete alles Lebende aus Liebe für Kemosch und Moab. Endlich drittens glaubt er es in gleicher Bedeutung mit ראיח nehmen und „Augenweide“ übersetzen zu dürfen. Vielleicht ist indeß statt בריח, ריח zu lesen und wir bekämen dann folgenden Inhalt: und ich erschlug alles Lebende als Bündnißopfer für Kemosch und Moab. Die Einschiebung des ב ist wohl nicht zu gewagt, da die Ungleichheit der beiden Facsimile's an dieser Stelle auf verwischte und unklare Schriftzüge schließen läßt. Besonders einleuchtend ist u. A. Z. 15 die Aenderung מבקע השרורת und Z. 31, die durch gute geographische Gründe unterstützte Lesart חורין. Was die Lektüre dieser Broschüre noch besonders angenehm macht, das sind die höchst lehrreichen Bemerkungen, die K. zur Unterstützung seiner Hypothesen vorbringt. Wir heben hier besonders hervor die Notiz über die drei Stufen des Jahkultus und die Bemerkung, daß fast alle Wurzeln, welche im Hebräischen „reden“ bedeuten, auch den Begriff des Herrschens, Befehlens anzeigen, und daß letzterer Begriff aus dem erstern fließt. Wie, wer Sinn hat für Naturschönheit auch auf dem Wege nach einer Bergesspitze sich an mancher schönen Aussicht erfreut, wie sein Gang nicht zwecklos war, auch wenn er den Gipfel nicht erreicht, so findet der gelehrte, scharfsinnige Forscher auf dem Wege nach einem bestimmten wissenschaftlichen Ziele nebenher manche Ausbeute für die Wissenschaft. Es ist deshalb stets fördernd, mit einem solchen Reisenden die Wanderung mitzumachen.

Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars „Fraenckel'scher Stiftung."

Breslau, am Gedächtnißtage des Stifters, den 29. Januar 1871

vom Direktor Dr. Z. Frankel.

Das Seminar erblickt einen befriedigenden Lohn seines Wirkens in dem ehrenden Vertrauen, das ihm von den Gemeinden in der Berufung seiner Hörer an den Tag gelegt wird. Herr Dr. R. Goldberg aus Papa wurde als Rabbiner von der Gemeinde zu Ofen, Herr Dr. S. Meyer aus Mühlheim als Rabbiner nach Meisenheim und Sprengel, Herr Dr. A. Sidon aus Tyrnau von der Gemeinde zu Simand und den mit ihr verbundenen Filialgemeinden, Herr Dr. M. Dessauer aus Kajár nach Cöthen, Herr Dr. S. Maybaum aus Mischcolz nach O.-Kübin, Herr Dr. R. Glaser aus Nicolsburg nach Lipnik bei Bielitz als Rabbiner berufen. — Herr Dr. A. Wedell aus Posen wurde zum Director des dortigen israel. Knabenweisenhauses berufen, Herr Dr. S. Michaelis, früher in Cöthen, wurde als Rabbiner nach Schwerin a. d. Warthe, Herr L. Kahn aus Baisingen als Rabbinatsadjunkt nach Stuttgart berufen.

An dem herannahenden Stiftungstage werden die Herren Dr. S. Gronemann aus Garz a. O. in Pommern, Dr. A. Lewin aus Pinne bei Posen, Dr. B. Badt aus Kurnik bei Posen, Dr. M. Dessauer aus Kajár in Ungarn, Dr. S. Maybaum aus Mischcolz in Ungarn entlassen werden.

Ueber das zu Ende gehende Schuljahr ist ferner zu berichten:

An dem Seminar wirkten außer dem Unterzeichneten die Lehrer Prof. Dr. H. Graetz, DDr. B. Zuckermann, J. Freudenthal, D. Rosin.

Es hielten Vorlesungen in den

theologischen Disciplinen

Abtheilung I.:

Der Direktor: Talmud statarisch: Tractat Maccot. Tractat Horajot. Baba batra von Anfang bis fol. 30. — Talmud cursorisch: Tractat Gittin fol. 22—77. — Eben haëser Kap. 17, 120—130. — Einleitung in die Mischna. — Architectonik des Jad Hachasaka des Maimonides, dessen Sefer hamizwot. — Erklärung auserlesener Tractate des jerusalemischen Talmud. — Schriftliche Ausarbeitung tiefer liegenden talmud. Themata.

Professor Dr. Graetz: Einleitung in die h. Schrift. Fortsetzung vom vorigen Jahre; hebr. Archäologie. Pentateuch mit dem Commentar des R. Samuel b. Meïr (Raschbam); Schluß von Levit., Numeri und einen Theil von Deuteron. — Propheten Jesaja Kap. 4 bis Ende, Jerem. Kap. 1—45. — Nur für die reiferen Zuhörer: Fortsetzung der exegetischen Uebungen, Ausarbeitungen und Vorträge nach gegebenen oder selbstgewählten Themata. — Jüdische Geschichte verbunden mit Literaturgeschichte von der Entstehung des Karäismus bis Nachmani's Zeitepoche (13. Jahrh.). Nur für die reiferen Zuhörer: Fortsetzung der historischen Uebungen: Ausarbeitungen und Vorträge nach gegebenen oder selbstgewählten Themata; Lectüre von Geschichtsquellen.

Dr. Zuckermann: Erläuterungen des Tractats Kidduschh hachodesch des Maimonides.

Dr. Freudenthal: Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie im Mittelalter (Fortsetzung). Saadia's Emunot w'Deot erklärt (Fortsetzung).

Dr. Rosin: Homiletische Uebungen. — Exegetische Literatur. Lectüre der älteren Versionen und Commentare zu ausgewählten Stücken von Exodus Kap. 20 ff. und Leviticus 1—10.

Abtheilung II.:

Prof. Dr. Graetz: Talmud: Tractat Joma den letzten Abschnitt. Tractat Baba Mezia von f. 1 bis 21 mit Tossaphot und Ascheri.

Dr. Freudenthal: Bibelexegese: Proverbien und Samuel.

Dr. Rosin: Hebräische Grammatik: Syntax, zweiter Theil. Wöchentlich schriftliche Uebungen.

Ferner ertheilten den

Gymnasial-Unterricht

den jüngeren Seminaristen, welche die Reife für die Universität noch nicht erlangt haben:

In der ersten Klasse:

Dr. Zuckermann: Geometrie: Wiederholung der Trigonometrie und Stereometrie nebst Lösung trigonometrischer und stereometrischer Aufgaben. — Arithmetik: Combinationslehre und der binomische Lehrsatz. Wiederholung der Arithmetik und Algebra nebst Lösung algebraischer Aufgaben. — Physik: Electromagnetismus, Wiederholung der Optik.

Dr. Freudenthal: Griechisch: Herodot II., 100—150. Grammatik: Syntax. Plato's Phädon. — Latein: Horaz, ausgewählte Satiren.

— Geschichte Griechenland's bis Ende des peloponnesischen Krieges. Geschichte Rom's unter den Königen.

Dr. Rosin: Griechisch: Sophokles, Philoktet. — Homer, Ilias, Buch XVII—XXI. — Latein: Tacitus, Histor., Buch II. Cicero, Pro Milone. — Lateinische Stilübungen (Lat. Aufsätze und Exercitien). — Deutsch: Stil- und Redeübungen. — Lectüre aus Lessing.

In der zweiten Klasse:

Dr. Zuckermann: Geometrie: Vom Kreise, Vergleichung des Flächeninhalts, Verwandlung, Theilung und Ausmessung geradliniger Figuren. — Aufgaben zur trigonometrischen Auflösung des rechtwinkligen und gleichschenkligen Triangels.—Arithmetik: Gleichungen des zweiten Grades. Lehre von den Logarithmen. — Physik: Electromagnetismus und Wiederholung der Optik.

Dr. Freudenthal: Griechisch: Lucian, Dialoge. Griechische Grammatik. — Latein: Virgil's Aeneis I. und II., 1—150. — Geschichte der neueren Zeit.

Dr. Rosin: Griechisch: Homer, Odyssee Buch X—XX. — Latein: Cicero, In Catilinam II—IV; Pro Sulla Kap. 1—20. — Exercitien und Extemporalien. — Deutsch: Schiller, Maria Stuart; Göthe, Egmont; Lessing, Nathan. — Deutsche Aufsätze und Uebungen im freien Vortrage.

Cantor Berthold leitet den Gesangunterricht.

Dr. Freudenthal wird seit einiger Zeit durch Hülfslehrer vertreten.

Das Seminar zählt zwei und fünfzig Hörer, von denen 19 bereits die Promotion erlangt haben, und 24 die Universität besuchen.

In diesem Jahre wurde zur Erlangung des Lehmann'schen Prämienpreises folgende Preisaufgabe gestellt:

Ueber Philo's Erklärung des Decalogs und ihre Beziehungen zur palästinensischen Exegese.

Eine Preisarbeit ist nicht eingegangen.

Mit Wehmuth gedenkt das Seminar des zu Beginn des Herbstes hingeschiedenen Hörers Dr. H. Kohn aus Eidlitz in Böhmen. Die Anstalt betrauert in ihm einen ihrer fähigsten an Geist und Herz reich ausgestatteten Hörer. Friede mit ihm! —

Die Anstalt spricht ihren Dank für die Beweise des Wohlwollens und der ehrenden Theilnahme aus, welche ihr von verschiedenen Seiten als Legate, Stipendien für die Zuhörer und Beiträge für die Bibliothek von Gemeinden und Einzelnen zugegangen sind.

Abhandlungen.

Beiträge[1])
zum Verſtändniß der Genealogien der Chronik

von

B. Behrend.

II.

Die Gileaditen im Oſtjordangebiete.

Zu den ſchwierigen und immer noch nicht entzifferten Stellen in den Geſchlechtsverzeichniſſen der Chronik iſt die I, 7, 14—20 über die „Bene Manaſſe" zu rechnen. An und für ſich ein Stück Urgeſchichte, wenn auch nicht des ganzen, ſo doch eines Theiles dieſes Stammes enthaltend, von Begebenheiten handelnd, die ſich während des Wüſtenzuges oder ſpäteſtens während des Eroberungskrieges in Kanaan zugetragen haben müſſen, da V. 15. der Name Zelaphchad als „Zweiter" genannt iſt, der, wie ſpäter gezeigt werden ſoll, hier nicht als Perſon, ſondern als Familie verzeichnet ſteht, — iſt dieſe allerdings dunkle Partie in ihrem Hauptbeſtandtheile wohl aus dem Grunde noch nicht klar gelegt worden, weil bis jetzt die Forſchung von dem Geſichtspunkte

[1]) Wir bringen dieſen Artikel, obwohl wir nicht in allen Punkten damit einverſtanden ſind, weil er zu neuer Erforſchung der Chronik anregt.

ausging, daß sie mehrere Unrichtigkeiten enthalte, daher, da sie in ihrer jetzigen Beschaffenheit unverständlich ist, ihr lediglich durch Streichung und Aenderung zum Verständniß nachgeholfen werden könne. Der Schwerpunkt der Unrichtigkeiten wird in dem lückenhaften Charakter dieses Geschlechtsverzeichnisses V. 14. und in der Differenz desselben von älteren Angaben gefunden. [1]) Ganz besonders auffallend erscheint die Differenz, daß Asriel, der in älteren Berichten als Enkel des Machir verzeichnet (Num. 26, 29, 31), hier in V. 14. gleichsam als Vater des Machir hingestellt ist. Der Zusatz in der Uebersetzung der LXX zu Gen. 46, 20, der sichtlich eine gemodelte Wiedergabe aus der griechischen Uebersetzung unserer Stelle ist, mit der gewiß absichtlichen Weglassung des Namens Asriel, hat eine Handhabe geboten vorzuschlagen, auch hier Asriel zu streichen,[2]) wobei allerdings und eben in Folge der Beseitigung dieses Namens nicht stehen geblieben werden kann. Denn ist erst V. 14 durch Streichung Asriel's Machir als Vater Gilead's gerettet, so kann der Schluß des Berichtes V. 17 „das sind die Söhne Gilead's, Sohn Machir's", der klar darauf hinweist, daß hier lediglich von Nachkommen des Gilead die Rede ist, damit nicht in Einklang gebracht werden. Die nachhelfende Hand hat in guter Absicht und consequenter Weise auch hier zu ändern versucht und zu lesen vorgeschlagen: אלה בני אבי גלעד מכיר בן מנשה[3]). Das Mißliche ist aber bei alledem, daß der Text unserer Stelle in der Beschaffenheit, wie er heute ist, bekanntlich den ältesten Uebersetzern vorgelegen habe, daher diese Aenderungen ohne zwingende Nothwendigkeit nicht vorgenommen werden sollten, zumal der größere Theil der Namen in den Geschlechtsverzeichnissen so auch hier antique Figuren sind, die gleichsam

---

[1]) de Wette-Schrader, Lehrbuch, 8. Aufl. S. 363.
[2]) Bertheau, die Bücher der Chronik S. 79.
[3]) Das. 81.

auf ihrer unsichtbaren Rückseite geschichtliche Ereignisse bergen. Die Streichung und Aenderung der Namen in den Verzeichnissen der Chronik ohne genügende Motive ist daher gleichbedeutend mit absichtsloser Verdunkelung von geschichtlichen Thatsachen, die ohnehin nur im Halbschleier überliefert sind.

Mehr Schwierigkeit bieten die beiden, auf den Namen Asriel folgenden Worte אשר ילדה, die, was nicht in Abrede gestellt werden kann, in die Stelle, die sie in V. 14. einnehmen, nicht recht passen. Die LXX verbinden allerdings אשר ילדה mit פילגשו הארמית und übersetzen: Welchen gebar sein syrisches Kebsweib, wodurch Asriel als Sohn Manasse's dargestellt wird, was jedoch deswegen nicht zulässig erscheint, weil sowohl in den älteren Schriften, wie hier V. 17. Asriel als Sohn Gilead's verzeichnet, und weil von Manasse blos e i n Sohn, mit Namen Machir, bekannt ist. — Zwei Vorschläge, die vielleicht zu einem acceptabeln Resultate führen, sind hier zu machen. Einmal אשר ילדה hinter פילגשו הארמית zu setzen, unter Beibehaltung des masoretischen Athnach unter ילדה. Sonach würde der V. 14 lauten: בני מנשה אשריאל. פילגשו הארמית אשר ילדה, ילדה את מכיר אבי גלעד. Man kann auch ohne Rücksicht auf das Athnach, wie man Num. 26 in Vers 39 hinter אותה das Substantivum אשתו oder auch noch irgend einen Namen der Frau Levi's zu ergänzen hat, sich hier hinter אשר ילדה noch בנים hinzudenken und der Bericht wäre vollständiger. Zweitens dürfte eine etwas freiere Bewegung in der Beurtheilung der Entstehung des vorliegenden Berichts vielleicht zu einem mehr befriedigenden Resultate führen, ohne nöthig zu haben, an den beiden Wörtern אשר ילדה zu modeln. Der V. 19. gegebene Bericht über die „Bene Schemida" beginnt mit וידיו, wodurch man unwillkürlich auf die Vermuthung kommt, daß dieses Geschlecht bereits früher in diesem Berichte über die „Bene Manasse" angezeigt, von ihm schon berichtet worden sei, wie Gen. 5, 2, 3 und viele a. St. was jedoch nicht der Fall ist. Hierdurch wird man auf die An-

nahme geführt, daß die Einleitung des ganzen Berichts ursprünglich vollkommener und ausführlicher gewesen sein müsse und wohl gelautet haben möge: שמידע, בני מנשה אשריאל u. s. w., und diese Präsumtion ist nicht ganz ohne Stütze. Denn אשר ילדה scheint weiter nichts zu sein, als eine Wiederholung von אשריל und der zweiten Sylbe von Schemida אשריל דה. Das zweite א in Asriel ist entweder mit der Zeit ausgefallen, oder der Chronist hat vorweg אשריל geschrieben, wie z. B. Hag. 1, 12, 14 statt שאלתיאל zu lesen ist שלתיאל, und die verbessernde Hand hat diesem orthographisch unrichtigen Namen den richtigen אשריאל vorgesetzt. Ebenso scheint die Annahme berechtigt, daß in guter Absicht der Schlußbuchstabe in שמידע, da einmal die erste Sylbe abhanden gekommen und nur noch דע vorhanden war, in ה verbessert wurde.

Eine andere Frage tritt nun allerdings in den Vordergrund, wie es mit Machir in V. 14 zu halten sei, der hier nach der Ansicht kompetenter Forscher und Erklärer der leibliche Sohn Manasse's gewesen sein muß, da der Bericht mit „Bene Manasse" einleitet. Diese Frage ist aber mit aller Entschiedenheit dahin zu beantworten, daß hier durchaus nicht von Machir, dem Sohne Manasse's, die Rede ist und sein kann. Denn zuvörderst kann als Resumé des ganzen Berichtes angenommen werden, daß dessen Inhalt von drei Gileaditen, ihrer Geschlechtsfolge und von den sonstigen damit in Beziehung stehenden Begebenheiten handelt. Eben darum, weil Zelaphchad, Sohn Chepher's, in V. 15 als „Zweiter" genannt und Schemida V. 19 als dritter Gileadite verzeichnet ist, ist man zu dem Rückschluß berechtigt, daß Asriel der richtige erste ist, von welchem unser Bericht handelt. Selbst wenn man in diesem Berichte die nothwendige Verkettung einer Zusammengehörigkeit dieser drei Gileadfamilien nicht zugestehen, die verdeckte Absicht des Chronisten mit seiner Zusammenstellung derselben nicht einräumen will, selbst dann ist, wie zwar vorgeschlagen, Asriel, der gleichsam dem

Machir den Weg verstellt, um sich an Manasse zu reihen, nicht zu streichen. Denn Machir in V. 14 und 15 war nicht ein Sohn Manasse's, sondern ein Sohn Asriel's, dem hier wie 1. Chr. 2, 21. 23. um ihn zu kennzeichnen, das Epitheton „Abi Gilead" beigelegt ist; und daß „Abi" in den Genealogien nicht „Vater", sondern Occupator oder Befehlshaber bedeute, ist bereits in dieser Monatsschrift (Jahrg. 1870, S. 337—395) gezeigt worden.

In der Einleitung der Abhandlung über „Abi" ist Machir allerdings blos leichthin berührt und die herrschende Ansicht über denselben nur in Frage gestellt worden. Er wird in den Geschlechtstafeln zuerst „Abi" genannt. Die zu beantwortende Frage ist, ob hier Abi wörtlich zu nehmen und durch „Vater" wieder zu geben sei, nämlich: „und nachher kam Chezron zur Tochter Machir's, Vaters des Gilead" (I, 2, 21), und in der That war nach Num. 26, 29 Gilead ein Sohn Machir's und dieser wieder nach Gen. 46, 13; 50, 23 ein Zeitgenosse des Chezron, so daß wenigstens an dieser Stelle die Erklärer, scheinbar mit Recht, diesen Abi „Vater Gilead's" nannten, — oder daß auch hier, um keine Inconsequenz beim Chronisten vorauszusetzen, der erste in seinem Buche verzeichnete „Abi" die Bedeutung „Befehlshaber" habe, daher zu übersetzen sei: Machir, Befehlshaber von Gilead, der, ein zweiter Machir, in der Wüste und während der Eroberung des Landes Kanaan gelebt hat und zum Unterschiede von Machir, dem Sohne Manasse's, durch „Machir Abi Gilead" markirt ist.

Aus diesem Dilemma ließe sich leicht herausfinden, wenn der dafür zu führende Beweis lediglich aus den Genealogien der Chronik herzuholen wäre. Denn wie bereits angedeutet, wird I, 7, 14 deutlich und klar mitgetheilt, daß von einem Nachkommen Manasse's mit Namen Asriel, der in der Wüste schon als Familie figurirt (Num. 26, 31), „Machir Abi Gilead" herstamme (פילגשו הארמית ילדה את מכיר אבי גלעד). Aber Be-

richte der Chronik, insofern sie nicht durch Parallelen in den älteren Schriften gestützt werden können, werden zum Oftern von der biblischen Kritik nicht für vollgültig hingenommen. Um auch hierin nach Möglichkeit zu genügen und die gleichnamige Doppelgestalt als zwei verschiedene Persönlichkeiten zu kennzeichnen, wollen wir den Blick gleichsam rückwärts wenden und versuchen, aus den älteren Schriften Beweise für die Existenz eines zweiten, spätern Machir mit der speciellen Bezeichnung „Abi Gilead" beizubringen.

Der Stamm Manasse theilt sich nach Num. 26, 29. in zwei Hauptfamilien: Machir und Gilead und die Familie Gilead wieder in sechs Zweigfamilien, nämlich: J'efer (oder Abieser), Chelek, Asriel, Schekem, Schemida und Chepher (26, 30—32). Die Hauptfamilie Gilead mit Einschluß ihrer Zweigfamilien oder Geschlechter werden auch schlechtweg „Bene Gilead" genannt (Num. 36, 1), und der gesammte Stamm Manasse wird nach Num. 32, 40 durch Machir substituirt; beide Namen sind nach dieser Stelle gleichbedeutend: Machir ist hier der Inbegriff des ganzen Stammes Manasse. Wenn also Deut. 3, 15 berichtet ist: Und Machir gab ich Gilead, so kann darunter zunächst und lediglich der Stamm Manasse und in zweiter Linie blos die Hälfte dieses Stammes, keinesfalls aber die Familie Machir, wie zwar eine stereotype Annahme ist, verstanden werden; denn an primärer Stelle Num. 32, 33, wie Deut. 3, 13. und Jos. 13, 29. ist blos von einer Vertheilung im Ostjordangebiete an einen halben Stamm Manasse die Rede (לחצי שבט מנשה) und dieser „halbe Stamm Manasse" wird Jos. 13, 31. „die Hälfte der bene Machir" genannt, folglich ist unstreitbar „Bene Machir" und „Stamm Manasse" identisch.

Da nun die Hälfte dieses Stammes jenseit des Jordan Erbe erhalten, was nach den allegirten drei Stellen außer Frage ist, und da der eine der beiden letzten Berichte schließt: „Machir habe ich Gilead gegeben" und der andere Bericht die Ver-

theilung blos an „die Hälfte der Bene Machir" bezeugt (Jos. 13, 31), so könnte man immerhin mit so vielen anderen Erklärern versucht sein anzunehmen, daß hierunter die erste Hauptfamilie des Stammes Manasse zu verstehen sei und sonach die Familie Machir in's jenseitige Gebiet zu verlegen. — Es wäre dies freilich eine schillernde Präsumtion, die sich vergebens nach einer Stütze umsieht. Denn in Wirklichkeit waren es vier Gileadfamilien, worunter besonders die Hauptfamilie Gilead zu rechnen, die im Ostjordangebiete Erbtheil erhalten haben. Denn der Stamm Manasse bestand in der Wüste, wie bereits gezeigt worden, in einer Machirfamilie und sieben Gileadfamilien (Num. 26, 29—32) und selbst im Ostgebiete geschah die Vertheilung nach Familien (Jos. 13, 15 und 24). Da nun ein halber Stamm Manasse im Ostgebiete Erbe erhalten und zwar nach Jos. 13, 29 und 31: nach ihren Geschlechtern (למשפחותם), und Machir, obgleich allem Anscheine nach sehr zahlreich, blos eine Familie bildete, חצי aber die Hälfte des gesammten Stammes nach der Zahl seiner Familien bedeute, — so kann aus alle Dem nichts anderes gefolgert werden, als daß im jenseitigen Gebiete vier manassitische Familien Erbe erhalten, die eben in Folge dieser Zahl die Hälfte des Gesammtstammes gebildet haben, und daß diese vier Familien Gileaditen waren.

Versuchen wir zunächst die Gileaditen im Ostjordangebiete nachzuweisen.

Das Wohnungsverhältniß der beiden Hauptfamilien des Stammes Manasse, Machir und Gilead, wird sichtlich in unserem Sinne im Deboralied dargestellt. Unter den westlichen Stämmen, die sich am Kampfe gegen das Heer Sisera's betheiligt haben, ist in diesem Liede (Richt. 5, 14) auch Machir gerühmt, und andererseits neben Rëuben die Familie Gilead im Ostgebiete (בעבר הירדן) wegen ihres Fernbleibens getadelt.

Man hat allerdings, da Gad in diesem Liede nicht genannt ist, unter Gilead das Land und nicht die Familie Gilead verstehen wollen. Aber so wenig ein sicherer Grund anzugeben ist für das Fortbleiben des kriegerischen und zahlreichen Stammes Juda und des Stammes Simeon von dem großen nationalen Kampfe am Bache Kischon und dafür, daß ihrer im Liede keine Erwähnung geschieht, eben so wenig kann die Nichterwähnung des Stammes Gad zu dem Schlusse berechtigen, unter Gilead den jenseitigen halben Stamm Manasse und Gad, also das Land Gilead, zu verstehen. Denn Lob und Tadel sind in diesem Liede lediglich an Stämme gerichtet, und wie unter Machir der westliche, ist unter Gilead blos der östliche halbe Stamm Manasse zu verstehen.

Allerdings läßt sich gegen diese Erklärung noch speciell geltend machen, daß, da in diesem Liede, V. 14, ausgesagt ist: „es sind von Machir Gebieter zum Kampfe herabgestiegen," der Ausdruck ירדו auf den Hauran, den theilweis jenseitigen Besitz des halben Stammes Manasse, also auf Machir im Ostjordangebiete, sich beziehe. Aber ירד wird, wie bekannt ist, eben so oft vom „Ziehen in den Krieg" gebraucht, ohne Rücksicht auf die Lage. Andererseits ist es klar, da nach Richt. 4, 10 und 14 Barak das Heer Sisera's lediglich mit zehntausend Mann aus den Stämmen Naphtali und Sebulon angriff, daß ihm blos Beihülfe von den im Deboraliede V. 14 und 15 gerühmten Stämmen während des heißen Kampfes werden konnte. Selbstverständlich konnten sich blos die naheliegenden Stämme, wie Ephraim, Benjamin und Issaschar an dem Kampfe betheiligen, ebenso der westliche halbe Stamm Manasse, d. h. also Machir.

Abgesehen hiervon, wird eine eingehende Beurtheilung und sachgemäße Zergliederung des Jos. 17, 1—6. gegebenen zweiten Berichts über den Stamm Manasse zu dem sicheren Resultate

führen, daß die bisherige Ansicht[1]) über die Wohnsitze dieses Stammes nicht richtig ist, daß vielmehr die Machiriten im Westjordangebiete und vier Gileadfamilien im Ostgebiete Erbtheil genommen haben.

Dieser Bericht behandelt den gesammten Stamm Manasse, sowohl den östlichen wie den westlichen, vorwiegend jedoch den westlichen halben Stamm, da über den östlichen bereits Jos. 13, 29—31 erschöpfend berichtet ist. Er kennt aus dem Grunde den in den früheren Berichten über diesen Stamm so häufigen Ausdruck: „halber Stamm Manasse" (חצי שבט מנשה) nicht und zwar deswegen, weil die bisherige Zahl der Familien des Stammes um fünf Familien der Töchter Zelaphechad's vermehrt wurde. Vor Ereirung dieser fünf neuen Familien (V. 3), enthielt die Hälfte des Stammes vier Familien, die im Ostgebiete den halben Stamm Manasse bildeten. Nach dieser Ereirung zählte der gesammte Stamm dreizehn Familien, daher חצי für Ostmanasse nicht mehr entsprechend war.

Durch die Vermehrung des Stammes um fünf Familien und wegen der Familie Machir wurde es nothwendig, das westliche manassitische Gebiet in zehn Loose einzutheilen (V. 3—5[2]).

---

[1]) Bertheau das Buch der Richter und Ruth S. 93. Bunsen die Bibel II, zu Jos. 17, 1 commentirt: Alle Manassiten werden von Machir, dem Vater Gilead's abgeleitet, jedoch wird ein Geschlecht Machir im Ostjordanlande unterschieden von den Nachkommen Gileads im Westjordanlande. Besonders Winer R. W. Art. Manasse. „Nur die Familie Machir's, des erstgebornen Sohnes Manasse's, fand dort (im Osten) Unterkommen, und die andere Hälfte derselben erhielt daher diesseit des Jordan's neben den Ephraimiten (nordwestl.) ihr Stammgebiet Jos. 17, 7 ff."

[2]) Die zehn Loose oder Distrikte waren 1) ארץ תפוח (V. 11). 2) בית שאן ובנותיה. 3) יבלעם ובנותיה. 4) דאר ובנותיה. 5) עין־דר ובנותיה. 6) תענך ובנותיה. 7) מגדו ובנותיה. 8) 9) 10) Die שלשת הנפת „Drei-Landschaften", wie Bunsen übersetzt, die im Uebrigen bis jetzt noch nicht genau ermittelt worden sind. Unrichtig scheint, daß die Städte Endor, Thaanach und Megiddo einen engeren Städtebund gebildet und

Die Gileaditen sind in diesem Berichte V. 2 „die Uebrigen" (הנותרים) genannt, die theilweise im Westen durch das Loos (V. 5 ויפלו) Erbtheil erhalten haben. Ein Theil dieser „Uebrigen" jedoch war es, der ausschließlich im Ostjordangebiete Erbtheil genommen. Denn V. 6. ist schließlich mitgetheilt: „Und das Land Gilead ward den Söhnen Manasse's zu Theil, den Uebrigen", also ganz wie V. 2 eingeleitet, lediglich den Uebrigen und zwar Gileadfamilien, הנותרים genannt, denen jedoch nicht durch das Loos zugetheilt wurde. Denn den dritthalb Stämmen im Ostjordangebiete wurde das Land zur beliebigen Vertheilung unter die Familien von Mose überlassen (Num. 32, 33. ויתן להם משה, Deut. 3, 12, 13. ונתתי). Die zehn Familien diesseit des Jordan hingegen sind durch das Loos bedacht worden, was auch V. 5, wie bereits darauf hingewiesen, durch ויפלו חבלי מנשה עשרת angezeigt ist.

Hervorzuheben ist, daß der Vorzug der Erstgeburt in V. 1 in den Vordergrund gestellt ist. Hier ist die Theilung des Stammes in Ost- und Westmanasse nicht als Schwächung der Gesammtmacht, sondern als Vorzug und Vergünstigung, als ein Recht des Erstgeborenen auf zwei Erbtheile documentirt: „Denn er war (Manasse) der Erstgeborne Josephs". Das prononcirte Gesetz, Deut. 21, 15—17 lag sonach dem Erzähler bei dieser Mittheilung vor[1]). — Daß in dem beregten Berichte ein besonde-

---

gleichsam als Einheit den Namen שלשת הנפת erhalten haben (Bunsen); denn diese drei „Hanaphet" bildeten, wie gezeigt, die drei letzten der zehn Loose, woran jedes besonders durch Markirung ein gesondertes Ganze, eine Einheit für sich gewesen sein muß. Das Targum scheint die Lesart הנפות gehabt zu haben und übersetzt חלחא סילכין, d. h. drei Distrikte, die wahrscheinlich, da die Töchter Zelaphechad's vorerst sehr geringzählige Familien bildeten, innerhalb der Töchterstädte von Endor, Taanach und Megiddo für sie abgesondert und so drei Loose gebildet wurden.

[1]) Nach Schrader Lehrbuch S. 304 gehört der Bericht Jos. 1—10 dem annalistischen Berichterstatter, nach Ewald, dem Buche der Ur-

res Gewicht gelegt ist auf die Erstgeburt und auf das aus derselben entspringende Recht auf ein doppeltes Erbe, ist auch sichtlich erkennbar aus dem Nachsatz: zu Machir, dem Erstgeborenen Manasse's (למכיר בכור מנשה). Nach Gen. 50, 23 kann Machir ebenso der Erstgeborene, wie ein späterer, jüngerer Sohn Manasse's gewesen sein. Auch Num. 26, 29 ist Machir zwar als Familie, aber nicht als Erstgeborener gegeben. Da nun Manasse in unserem Berichte deswegen als Erstgeborener bezeichnet ist, um seine Berechtigung auf ein Erbe von zwei Theilen zu dokumentiren, so kann hier Machir nicht als Substitut von Manasse, sondern einzig und allein als Familie mit ihrer Erstgeburtsberechtigung genommen werden. Denn auch von Machir ist, wie eben erwähnt, ausgesagt, daß er der Erstgeborene Manasse's gewesen war, und ist dieses Verhältniß deswegen hier betont, um die Berechtigung Machir's als Familie auf zwei Theile darzulegen. Es resumirt demnach hieraus, daß die Familie Machir durch das Loos im Westgebiete zwei Theile erhalten habe.

Da nun zehn Theile oder Distrikte durch das Loos im Westgebiete vertheilt wurden und laut den in unserem Berichte namhaft gemachten Familien dreizehn Theile und zwar zwei für die Familie Machir, sechs für die Familien Gilead und fünf für die Familien der Töchter Zelaphehad erforderlich waren, so blieben drei Familien übrig (נותרים), die im Ostgebiete Erbtheil zu nehmen, oder schon bereits genommen hatten. Hierzu kommt noch die Hauptfamilie Gilead (Num. 26, 29), die schon ihrem Namen entsprechend in ein Land gehört, das aller Wahrscheinlichkeit nach von ihr den Namen Gilead erhalten und die aus diesem Grunde in unserem Berichte gar

---

sprünge an. Auffällig ist, daß Schrader S. 294 das Gesetz Deut. 21, 15 bis 17 dem späteren Ueberarbeiter, dem „Prophetischen Erzähler" zuschreibt, da es hier als bekannt vorausgesetzt ist.

nicht erwähnt ist. Folglich waren es vier Gileadfamilien, die im Ostjordangebiete Erbtheil genommen haben. — Wollte man dennoch und trotz alle Dem die Familie Machir in das Ostjordangebiet verlegen, so wird man außerdem nicht umhin können, auch einige Gileadfamilien, die in unserem Berichte, V. 6. „die Uebrigen" genannt sind, jedenfalls als in diesem Gebiete ansässig sich zu denken. Gesetzt nun es waren blos zwei Gileadfamilien und die Familie Machir, die im Ostjordangebiete sich ansässig gemacht haben, so blieben für den Westen vier Gilead- und fünf Zelaphechadfamilien, also in Summe neun Familien übrig. Wozu zehn Loose für nur neun Familien?

Man wird wohl schließlich eingestehen müssen, daß die Familie Machir in das Westgebiet zu verlegen sei, wo sie in Folge ihres Erstgeburtsrechtes ein doppeltes Erbe erhalten und vermöge ihres Alters und ihrer Seelenzahl die jüngern und weniger zahlreichen Gileadfamilien gleichsam mit ihrem Namen deckte; ebenso wie im Ostgebiete die drei Zweigfamilien den Namen der Hauptfamilie Gilead, mit der sie im Grunde genommen eins waren, angenommen und geführt haben.

Wir wollen nun schließlich nochmals dem V. 1 in Jos. C. 17 unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

Dieser Vers leitet ein: Es war das Loos dem Stamme Manasse (ויהי לגורל); damit kann bloß der westliche halbe Stamm gemeint und lediglich darunter verstanden sein, denn der östliche hat, wie bereits dargethan worden, sein Erbe nicht durch das Loos, sondern blos durch Uebergabe und Zutheilung erhalten (Num. 32, 33), es kann sich daher ויהי לגורל lediglich auf Machir, den Erstgebornen Manasse's, also auf למכיר בכור מנשה, beziehen.

Der Schlußsatz dieses Verses hat gleichsam eine entgegengesetzte Richtung, das Ostjordangebiet, Gilead und Baschan, zum Gegenstand, ein Gebiet, das nicht durch das Loos, sondern durch

Entſcheidung und Beſtimmung zugetheilt wurde (hier וידי לו und Num. 32, 33). Dieſer Schlußſatz kann aus dieſem Grunde nicht in Zuſammenhang gebracht werden mit Machir dem Erſtgebornen Manaſſe's, der, wie bereits conſtatirt worden, im Weſtjordangebiet durch das Loos Beſitz zukam. In unſerem Berichte iſt aber die Rede von einem „Abi Gilead", der, eben darum, weil er ein Mann des Krieges geweſen (כי הוא היה איש מלחמה), Gilead und Baſchan erhalten hat (וידי לו הגלעד והבשן). Deutlicher, klarer und entſprechender als hier kann die conciſe Bedeutung des Titels „Abi" nicht gegeben werden. Nicht als Vater Gilead's, ſondern als Titel iſt hier Abi vermerkt, und dieſer Titel findet ſeine Verdolmetſchung in כי הוא היה איש מלחמה, oder in der engern Faſſung durch Occupator — Befehlshaber. Und den Namen dieſes „Abi Gilead", dieſes Befehlshabers von Gilead und Baſchan, hat der Chroniſt in ſeinen Genealogien I, 7, 14 in Machir Abi Gilead, den das aramäiſche Kebsweib dem Asriel geboren hat, aufbewahrt — ein zweiter, ſpäterer Machir, der in der Wüſte und während des Eroberungskrieges in Kanaan gelebt und gewirkt hat und deſſen Tochter nicht Chezron, ſondern Chur (חצרון = חור [1]) in ſeinem ſechzigſten Lebensjahre gehelicht hat, nachdem (ואחר I, 2, 21) ihm Bezaleel, ſein Enkelſohn, geboren war.

Unter Oberbefehl des Machir Abi Gilead ſcheinen zum Schutze des manaſſitiſchen Oſtjordangebiets während des Eroberungskrieges im Lande Kanaan namentlich zurückgeblieben zu ſein die Hauptfamilie Gilead und drei ihrer Zweigfamilien, die der Chroniſt in ſeinem Bericht I, 7, 14—20 verzeichnet hat. Es waren dies erſtens die Familie Asriel, repräſentirt durch Machir Abi Gilead. „Der Name des zweiten war Ze-

[1]) Vgl. weiter unten.

laphechad" (V. 15) oder die Familie einer seiner Töchter, die in die Familie Asriel, laut mosaischer Vorschrift, geheirathet zu haben scheint (Num. C. 36), und drittens die Familie Schemida (V. 19), die selbstverständlich eine Gileadfamilie gewesen war. Der Grund, daß diese Familie, abgesehen von der Explication über אשר ילדה (S. 99—100), erst verzeichnet ist, nachdem V. 17 mit dem „Bene Gilead" abgeschlossen zu sein scheint, ist in dem Umstand zu suchen, daß die Genealogie des Machir Abi Gilead Hauptgegenstand des Berichts ist, der, seinerseits ein Sohn des Asriel, zu den „Bene Gilead" zählte. Aber die Nachkommen „seiner Schwester", sei es die von dem V. 17 genannten Beban, oder die Schwester selbst von Paraschʿ (V. 16), obgleich sie zu den Nachkommen Machir's gehörte, — die Nachkommen dieser Schwester waren keine Gileaditen. Nach I, 2, 21 ehelichte Chur eine Tochter oder Enkelin des Machir Abi Gilead, die nach aller Wahrscheinlichkeit den Namen Abija führte und dem Chur den Aschchur Abi von Tekoa gebar (2, 24). Und die in dem Bericht I, 7, 18 vermerkte Schwester scheint Abija gewesen zu sein, daher waren die von ihr verzeichneten Söhne keine „Bene Gilead", sondern Churiten. Den Beweis für diese Annahme liefert der erste hier von ihr verzeichnete Sohn Jschchod, ein Name, der gar zu ähnlich ist dem Aschchur Abi von Tekoa (אשחור = אישהור). Hiernach waren Jschchod und seine Brüder Abieser und Machela keine Gileaditen, sondern Churiten. — Die von Kimchi in seinem Commentar zu dieser Stelle gebrachte Erklärung, daß nämlich die ohne Beifügung ihres Namen genannte Schwester in dem Lande der Gileaditen (אשר לגלעדי) regiert habe [1]), scheint daher nicht ganz ohne Begründung zu sein. Denn Chur, der sich in Folge seines Ehebündnisses mit Abija von seinem

---

[1]) ואחותו המולכת, אחות (אחד ממשפחת?) גלעד והיתה מולכת בקצת (י
הארץ אשר לגלעדי ואע"פי שלא נזכר בתורה ובנביאים ידוע הוא אצלם בקבלה.

Stamme getrennt, sich der Familie des Machir Abi Gilead angeschlossen zu haben und im Lande Gilead zurückgeblieben zu sein scheint, wurde nach dem Tode seines Vaters Kaleb möglich von seiner engern Familie, vielleicht auch von dem gesammten Stamme Juda veranlaßt, in das Gebiet dieses Stammes überzusiedeln, und so ist er 4, 4. als Abi von Bethlehem verzeichnet.

Daß hier nicht an einen zweiten, spätern Chur zu denken ist, liegt klar vor. Denn 2, 19. ist mitgetheilt, daß Kaleb die Ephrat geehelicht und mit ihr den Chur gezeugt habe und 4, 4. wird dieser Chur „Erstgeborner der Ephrat" genannt, folglich ist die Identität wohl nicht in Zweifel zu ziehen. Da nun Bezaleel 2, 20. als Enkelsohn des Chur bezeichnet ist und die Abstammung dieses gottbegabten Künstlers Exod. 31, 2 blos bis auf Chur zurückgeführt wird mit Weglassung des Kaleb, so ist einestheils dieses Register im Einklang mit dem 1. Chr. 4, 1, wo ebenfalls Kaleb nicht genannt ist, andererseits wird man durch diesen Umstand zu der Ueberzeugung geführt, daß eben der Großvater Bezaleel's derjenige Chur war, der in der ersten Zeit der Wüstenwanderung eine sehr hervorragende Stellung im Volke neben Mose und Aharon eingenommen hatte (Exod. 17, 12. 24, 14). Auffälligerweise ist sein Name nach der Zeit der Anfertigung der Stiftshütte nicht mehr erwähnt, und diese Auffälligkeit scheint die Mittheilung erzeugt zu haben, daß Chur während der Affaire mit dem goldenen Kalbe um's Leben gekommen sei [1]) — eine Mittheilung, deren Haltlosigkeit in den Geschlechtstafeln der Chronik, an deren Glaubwürdigkeit kein Zweifel zu setzen ist, klar gezeigt wird. Chur scheint schon im zweiten Decenium des Wüstenzuges sich der kriegerischen Familie „Machir Abi Gilead's" durch Ehebündniß eng angeschlossen und

---

[1]) Synhedrin 7 a: וירא אחרון ויבן מזבח לפניו מה ראה א"ר בנימן בר יפת א"ר אלעזר ראה חור שובח לפניו.

in ihren Eroberungszügen gemeinschaftliche Sache mit ihr gemacht und derart seine Führerstellung beim Volke freiwillig aufgegeben zu haben. Er zog später das Kriegshandwerk in Verbindung mit Machir Abi Gilead der speciellen ehrenhaften Leitung des Volkes vor, und hierin dürfte der Grund liegen, daß er neben Mose und Aharon nicht mehr erwähnt wird.

Da nun Aschchur Abi von Tekoa, wie bereits erwähnt, neben den Churiten verzeichnet ist (I, 4, 5), so kann schwerlich daran gezweifelt werden, daß er zu dieser Familie gehört habe, und da dieser Abi von Tekoa 2, 24 als Sohn Abija's angemerkt ist, so kann sie, wie zwar in diesem Verse angegeben ist, nicht die Frau Chezron's, der zu den Eingewanderten in Aegypten zählte, gewesen sein. Daß der Vers 2, 24 in seiner uns vorliegenden Beschaffenheit ganz unverständlich ist, wird allseitig zugestanden. Auch die Lesart בא כלב statt בכלב, die den LXX vorgelegen (ἦλθε Χαλὲβ εἰς Ἐφραθά), trägt bei der bisherigen Beschaffenheit des Verses zu dessen Aufhellung nichts bei; denn zwischen Chezron und Kaleb liegen Hunderte von Jahren. Außerdem war Kaleb's Sitz nicht Ephrath oder Bethlehem [1]), sondern die ihm zugetheilte Stadt Hebron. Nächstdem ist anzumerken, daß im ersten Theile unseres Verses bereits der Tod Chezron's gemeldet ist, daß nach diesem Todesfall Kaleb nach Ephrat gekommen und daß schließlich in auffälliger Weise berichtet ist: „Die Frau Chezron's war Abija, sie gebar ihm (ותלד לו, also noch bei seinem Leben) den Aschchur Abi von Tekoa". Und doch ist dieser Vers in seinem Inhalte, seinem ganzen Bau und in seiner Gliederung vollständig richtig. Man

---

[1]) Gen. 45, 7 אפרת הוא ביתו לחם. Hiernach ist Ephrath und Bethlehem identisch. Bertheau commentirt V. 24 בכלב אפרתה: ein Ort oder eine Gegend, welche sonst nicht vorkommt. Man kann hinzufügen: Ein Ort, der nirgend existirt hat; denn die den LXX vorgelegene Lesart אפרתה בא כלב ist zum Theil die richtige.

hat blos nöthig, wie man 2, 21 gezwungen iſt, Chur ſtatt Chezron zu leſen, in unſerm Verſe die Namen zu ändern und zu verſetzen und ſonach zu leſen: ואחר מות כלב בא חור אפרתה ואשת חור אביה ותלד לו את אשחור אבי תקוע, und das Reſultat davon iſt Klarheit, richtiges Verſtändniß, Geſchichte. Aſchchur iſt, wie bereits gezeigt worden, 4, 5 bei den Churiten verzeichnet und Chur ſelbſt 4, 4 als Abi von Bethlehem regiſtrirt. Um ſeiner Familie, oder ſeinem Stamme zu willfahren, mag Chur ſeine ausgedehnten Beſitzungen im Gebiete der Gileaditen ſeiner Frau Abija zur ſelbſtſtändigen Verwaltung überlaſſen haben, und dem entſprechend bezeichnet der Chroniſt „Herrſcher, Regierer, Verwalter" durch „Moleketh" (ואחותו המלכת 7, 18). Während Aſchchur oder Iſchhod, Abieſer und Machela in Folge der Ueberſiedelung ihres Vaters Chur ſich dem Stamme Juda angeſchloſſen haben, wird Segub (2, 21) bei ſeiner Mutter Abija verblieben ſein, wodurch eben ſein natürlicher Anſchluß an die Familie des „Machir Abi Gilead", zu welchem er und ſeine Nachkommen 2, 23 gerechnet werden, bewirkt wurde.

Die Bedeutſamkeit der Frau Abija wird hier 2, 24 ſichtlich dadurch gezeigt, indem ſie einestheils als Begründerin des Geſchlechtes Segub im Oſtjordangebiete und anderntheils als die Stammutter des Aſchchur oder Iſchhod und ſeiner beiden Brüder im Weſten bezeichnet iſt.

Wir glauben nun die Exiſtenz eines zweiten Machir, der in der Schrift durch den Titel „Abi Gilead" markirt iſt, wohl nachgewieſen, die enge Verbindung Chur's, des Sohnes Kaleb's, mit dieſem Machir durch Ehelichung ſeiner Tochter Abija nachzuweiſen verſucht und hauptſächlich als feſtſtehend dokumentirt zu haben, daß die Familie des Machir, des erſtgeborenen Sohnes Manaſſe's, nebſt acht Zweigfamilien aus der Familie Gilead im Weſtgebiete und die Hauptfamilie Gilead nebſt drei ihrer 1. Chr. 7, 14—19 namhaft gemachten Zweig-

familien im Ostjordangebiete sich ansässig gemacht haben. Wir können sonach als sicheres Resultat schließlich noch hinzufügen, daß der westliche halbe Stamm Manasse, abgesehen von den 6, 55 verzeichneten Priesterstädten im Gebiete dieses Stammes, gleich dem Stamme Sebulon, in den Genealogien der Chronik nicht erwähnt ist.

In vorstehender Abhandlung befinden sich nachstehende Druckfehler: S. 109 Z. 4 v. o. statt der l. dem. S. 111 Note statt אחרון l. אדרון. S. 112 statt *Ἐφαθά* l. *Ἐφζαθά*.

Die Stellung Joseph Al-Basir's in der jüdischen Religionsphilosophie.

Von
P. Frankl.

Abu Jakub Jussuf Al-Bazir, oder, wie sein hebräischer Name lautet, Joseph b. Abraham Hakkohen Harosh, zählt zu den hervorragendsten Lehrern und Ausbildnern des Karäismus. Ueber seine Lebensverhältnisse und seinen Wirkungskreis hat sich wenig Zuverlässiges erhalten. Der fabelhaften Mittheilung späterer Karäer [1]), daß er, sowie Saadia, Schüler Salman b. Jerucham's gewesen sei, liegt nur so viel Wahrheit zu Grunde, daß alle drei Zeitgenossen waren, und daß Joseph Al-Basir sowohl, wie Salman b. Jerucham dem Saadia Gaon opponirten [2]). Aus den uns erhaltenen Schriften Joseph's erfahren wir blos das Eine, daß unser Autor Reisen in weite Länder gemacht hat, wo er auch auf die mutakallimistischen Schulen und ihre Hauptvertreter sein Augenmerk gerichtet hielt [3]). Die hervor-

[1]) So Elijahu b. Baruch Jeruschalmi bei Pinsker Likk. Kad. הערות S. 194.

[2]) Likk. Kad. S. 115. Graetz Geschichte V, S. 530.

[3]) Codex 41 Warn. fol. 44.

ragende Bedeutung unseres Autors in der Entwickelung des Karäismus wird bezeugt durch die häufigen Anführungen seiner Schriften und Ansichten bei Jehuda Hadassi im Eschkol Hakkofer, Aaron b. Elia im Ez Chajim und Elia Baschiazi im Addereth Elijahu. Besonders erfolgreich war seine Opposition gegen die בעלי הריכוב, welche den Ehehindernissen der Verwandtschaft eine allzuweite Ausdehnung gegeben hatten, vielleicht deshalb, weil der in der karäischen „Halacha" noch bei weitem höher geschätzte Jeschua b. Jehuda (Ab'ul-Farag Furkân Ibn Assad) seinen Spuren folgte und die gegnerische Ansicht vollkommen in den Hintergrund drängte.

Das Verzeichniß sämmtlicher Schriften Joseph's hat Pinsker in der letzten Anmerkung seiner Likkute Kadmonioth geboten. Es sind deren dreizehn, die von ihm zum Theil benutzt wurden, zum Theil aus Anführungen sich als Schriften unseres Autors kundgaben. Drei Schriften darunter von religionsphilosophischer Tendenz, nämlich das ספר נעימות mit dem arabischen Titel אלמרחתוי, das מחכימת פתי und die שאלות ששאל אבו יעקב המלמד הגדול לחכמי עולם, לחכמי ישראל ולחכמי הגויים, die im Codex 41 Warn. der Leydner Bibliothek enthalten sind und von Steinschneider im Catal. bibl. Lugd. p. 165 u. ff., p. 179 u. ff., p. 184 u. ff. beschrieben wurden, haben wir aus diesem Codex copirt. Bei einer andern Gelegenheit werden wir das Verhältniß dieser drei Schriften zu einander ausführlich auseinandersetzen und dieselben für die Kenntniß des muslemitischen Kalam's und der muslemitischen Secten auszubeuten versuchen.

Mancher bibliographische Punkt wäre noch zu berühren, doch wir lassen dies, bis wir unsere Copie des Leydner Codex mit den Codices Nr. 684, 687, 688 und 689 der Petersburger Bibliothek werden verglichen haben. Herr Dr. Steinschneider in Berlin war so gütig, aus einer Copie des Firkowitz'schen Cataloges der von ihm verkauften hebräischen Handschriften, welche Herr Mandelstamm in Petersburg für Zunz besorgt hatte, mir die in Petersburg befindlichen Schriften Joseph Al-Basir's und die, welche ihm möglicherweise noch angehören mögen, genau anzugeben und zu bezeichnen.

Für unsern diesmaligen Zweck, nämlich für die Untersuchung, welche religionsphilosophische Bedeutung wir wegen der oben

angegebenen Werke Joseph Al-Basir's diesem zuzuerkennen haben, genügt die Stütze des Leydner Codex.

Die Frage, ob und welchen Werth jene Schriften für die jüdische Religionsphilosophie für sich in Anspruch zu nehmen berechtigt sind, ist eigentlich noch niemals gestellt, geschweige genügend erörtert oder gar nach Gebühr gelöst worden.

Munk in seinen **Mélanges** p. 476 und 477 hat nur weniger metaphysischer Momente aus dem ספר נעימות gedacht, die vollständig den Angaben gemäß sind, welche Maimonides im Moreh [1]) bezüglich der מדברים (Mutakallimin) gemacht hat. Weitere neue Aufschlüsse hat er auch in seiner Ausgabe des Moreh nicht geboten, wo er blos einige Male Joseph's Schrift zum Vergleiche heranzieht. Fürst, dem die genannten philosophischen Werke nur aus der Angabe der Kapitelüberschriften bei Steinschneider und Pinsker bekannt sind, setzt den hohen Werth derselben für die jüdische Religionsphilosophie so sehr als etwas Selbstverständliches voraus, daß er wohl in Hinblick auf diese Schriften Joseph el-Basir den ersten Begründer einer Religionsphilosophie des Judenthums genannt hat [2]). Ueber das weitere Urtheil, daß er der größte Philosoph des damaligen Orients überhaupt gewesen sei, werden wir bei einer anderen Gelegenheit abhandeln, wo wir den Nachweis führen werden, daß unser Autor sowohl in der Form, wie im Inhalt seines Kalâm's in durchgängiger Abhängigkeit von den Mu'tazila, am meisten von den Häuptern der G'ubbaija: Abu-Ali und dessen Sohne Abu-Haschim sich befindet [3]). Hier interessirt uns bloß die Frage, ob der Kalâm Joseph Haroëh's ein jüdischer, von nationalem Geiste durchwehter, ob das ספר נעימות Joseph's ähnlich ist dem religionsphilosophischen Werke seines großen Zeitgenossen und Antipoden, dem אמונות ודעות Saadia Gaon's. Man darf über den philosophischen Standpunkt Saadia's denken, wie man wolle, man darf mit Maimonides [4]) vollkommen übereinstimmend zugeben,

---

[1]) Kapitel 71 u. ff.

[2]) Geschichte des Karäerthums II, 74.

[3]) Ueber diese vgl. Schahrastâni's Kitab ul-Milel w'al Nihal ed. Cureton p. 54 u. ff.; in Haarbrücker's Uebersetzung S. 80 u. ff.

[4]) a. a. O.

daß „der Gaonen und Karäer Beweisführung für das Dasein und die Einheit Gottes der Mutazila entlehnt sei", und dennoch wird jeder es anerkennen müssen, daß dem Werke Saadia's der urjüdische Charakter tief eingeprägt ist, daß sich darin wirklich viel Originalität kundgiebt, daß es umfassender, wenn auch nicht eingehender und gründlicher ist, als der gewöhnliche muslemitische Kalâm und daß schon die Form und die Eintheilung seines Werkes einen Fortschritt aufweise gegenüber der dürren Schablone der alten Mutakallimin.

Was ist nun in dieser Hinsicht von dem genannten Werke Joseph Haroëh's zu sagen? Wir wollen von den שאלות ששאל u. s. w. absehen, da sie keineswegs selbstständigen Werth haben, ihr Nutzen wohl lediglich darin besteht, daß sie als Ariadenfaden dienen können in dem durch Schreibefehler und Härte des Ausdrucks verdunkelten, durch mutakallimistische Kreuz- nnd Quergänge sehr verwirrten Labyrinthe des ספר נעימות und des מחכימת פתי. Wenn das Register der angeführten Bibelstellen den Kanon für die religionsphilosophische Bedeutung eines Werkes abgäbe, dann würden gerade diese שאלות den hervorragendsten Rang einnehmen — sonderbar genug, wenn diese auch an die חכמי הגוים gerichtet sein sollen! —, dann käme das מחכימת פתי an die Reihe, und das ספר נעימות träte erst jetzt aus dem Hintergrunde hervor. Indessen sieht man leicht ein, daß namentlich dem muslemitischen Kalâm gegenüber sich der jüdische nicht etwa dadurch höher gestellt wird, wenn man Eine Bibelstelle mehr für die Einheit und Einzigkeit Gottes, für seine Erhabenheit über jeden Vergleich mit den Geschöpfen und dgl. anführt, als die Muslimen mit den Koranstellen es zu thun pflegen. Vielleicht dürfte ein „Massoret" des Koran herausfinden, daß gerade diese Punkte im Koran viel häufiger hervorgehoben wurden, als in der heiligen Schrift. Auch die scharfe Betonung und Hervorhebung der Freiheit des menschlichen Willens gegenüber der göttlichen Allwissenheit wird den jüdischen Religionsphilosophen nicht von dem freisinnigen arabischen Mu'taziliten genügend zu sondern vermögen, sondern einzig und allein der kräftige Nachweis, daß die mosaische Offenbarung faktisch nicht abrogirt worden sei. Dies wichtige Moment darf in keiner jüdischen Religionsphilosophie fehlen, weder in einer rabbanitischen, noch in

einer karäiſchen. Und darum halten wir auch gerade diejenige Partie im אמונות ודעות, worin der gewandte Polemiker Saadia die Beweiſe widerlegt, welche Chriſten und Muslimen für eine vor ſich gegangene Abrogation der erſten Offenbarung und ihrem Erſatze durch eine neue zweite, beziehungsweiſe dritte beigebracht hatten, als die gelungenſte, dem Ziele entſprechendſte. Saadia will denkgläubige Juden heranbilden, und dieſe ſollen es wohl wiſſen, daß ſie auch Juden bleiben müſſen. Ohne erſt lange Auszüge aus einem in Aller Händen befindlichen Werke machen zu wollen, verweiſen wir lieber auf die ganze zweite Hälfte des 3. מאמר vom אמונות ודעות.

Joſeph Haroëh hingegen in ſeinem אלמחתוי = ס' נעימות, das, wie er ſelber ſagt, die Wurzeln der Religion und die Abhängigkeit der einzelnen Gebote von dieſen umfaſſen ſollte, bemerkt über dieſen wichtigen Punkt gegen Ende des 39. Kapitels im שער ביופי חיוב השליחות Folgendes:

וביארנו מזולת מקום דרך ידיעת הודאי באותותיו ע"ה ובהיות זה הכתב אשר עמנו כתב שלו וכי הידיעה על פרטו הויה כמו הידיעה על כללו ויחייב להתחזק ולחפוש באשר ערבה תורתו ע"ה לאשר התמידו לעולם ואולם נודע מן חפצו בודאי קיום התמדתו וכי הוא לא יסגיל בזה מי שהיה בזמנו וביארנו זה בשאלה מופרדה, ולו נסך שריעה זולתו — muß ולו נסך שריעת הזולתו — היה חוב שנדע ודאי אותותיו וידיעת הודאי heißen נשואה ולכן כרתנו על היותה מחייבת לנו והיא חובה עלינו, וספרנו זה וא"ע"פ שהוא מתכנה מחתויא לעקרי הדין ועקרי התליאה בדברי המצוות של תורה ופרט המצוות מכלל אלה ולמען יראתנו שלא נאריך ונצא מן החפץ קצרנו מן הקצת הזכור באשר ישוב אל כללם וכבר עשינו ספר מצות ודברנו בהם מה שהוא פרט לאשר זכרנו אותו הנה כלל ולא נצא בזה הספר מדרך ספרי העקרים ומנהגם והדבור באותותיו ע"ה יצטרך אל ספר מופרד.

„Wir haben anderwärts auseinandergeſetzt, wie er (Moſe) durch ſeine Zeichen als zuverläſſig ſich erwieſen. Und da unſere „Schrift" von ihm herrührt und die Erkenntniß der Einzelnheiten derſelben weſentlich iſt, wie die ihrer Geſammtheit, iſt es nothwendig, feſtzuhalten an Allem, was ſeine Lehre uns auferlegt, da er ſie für ewige Zeit gegeben, und der ewige Beſtand derſelben ſeinem Willen gemäß iſt, und er dieſelbe nicht auf ſeine Zeitgenoſſen allein beſchränkte. Wir haben dies in einer be-

sonderen Abhandlung auseinandergesetzt. Wenn nun ein Anderer sein (des Moses) Gesetz ändern wollte, denn müßten wir zuvor durch die untrüglichsten Zeichen ihn bewährt gefunden haben. Da wir eine solche untrügliche Gewißheit aber niemals vorfanden, darum haben wir entschieden, daß Mose's Lehre für uns unbedingt verpflichtend sei. Obgleich dies Buch den Titel מחתוי führt, „das Umfassende" für alle Wurzeln der Religion, und die zwischen den Principien und den Geboten und die Einzelnheiten der Gebote hineingehörten, so haben wir dennoch aus Furcht, übermäßig lange zu werden und aus der gewünschten Grenze herauszutreten, uns bloß auf das Allgemeinste beschränkt. Wir haben bereits ein „Buch der Gebote" verfaßt, worin wir die Einzelnheiten alles Dessen auseinandersetzten, was hier im Allgemeinen behandelt wurde, und wir wollen in diesem Buche nicht von der Methode der Bücher über die „Wurzeln" [1]) abgehen und die Besprechung seiner (des Mose) Zeichen erfordert ein besonderes Buch."

Fürst, dem die Stelle von וספרנו זה ab durch Pinsker's Mittheilung bekannt war, faßt [2]), wie wir glauben, unrichtig den Passus ועקרי התליאה — בכלל אלה, wenn er ihn wiedergiebt durch „und obgleich dieses Werk u. s. w. nur die den Geboten des Fünfbuches adhärenten Wurzeln bespricht und die Specialisirung der Gebote mit in sich begreift". Allerdings sollte das Werk dies thun; es ist aber in Wirklichkeit nicht geschehen.

(Schluß folgt.)

---

[1]) Ueber die Wurzeln der Religion עקרי האמונה = אצול אלדין vgl. Scharaştâni a. a. O. p. 28 ed. Cureton = S. 38 bei Haarbrücker.

[2]) a. a. O. S. 56.

Der jerusalemische Talmud im Lichte Geiger'scher Hypothesen.[1])

Es ist eine häufig beobachtete Erscheinung, daß eine Mutter, wenn sie neben talentvollen und wohlgestalteten Kindern auch geistesarme, mißgeformte zur Welt gebracht hat, gerade diese letzteren am wärmsten herzt und hütet; die Skala ihrer Liebe steht gewöhnlich im umgekehrten Verhältniß zur Schätzung der Welt. Und das ist recht weise eingerichtet, daß den von der Welt Verletzten und Verachteten irgendwo Liebe und Theilnahme entgegenkomme. Etwas Aehnliches erfahren wir nicht selten auf dem Gebiete der Literatur; da hat ein sonst kenntniß- und geistreicher Schriftsteller in unglücklicher Stunde eine Hypothese gezimmert, die alles innern Haltes, aller Fähigkeit zur Existenz entbehrt. Die Freunde sagen zu ihm: überlaß diesen unnützen Luftbau dem Hauch der Winde; Du hast Einsicht und Arbeitskraft genug, um ein solides, wohlgefugtes Haus zu errichten. Aber da hilft kein Zureden; alle Schätze des Wissens, alle Schärfe des Geistes, aller Schmuck der Worte wird verschwendet, um diese von Grund aus morsche Hypothese auszubauen, um sie zu stützen und zu verzieren. Oder daß wir beim Gleichniß vom Kinde bleiben, dieses mißrathene Kind einer im Moment der Zeugung ungesunden Einbildungskraft wird gehätschelt; der Scharfsinn der Liebe wandelt mit erstaunlicher Kunst jeden Fehler in einen Vorzug; nimmer wird der Vater müde, von seinem Kinde zu spre-

---

[1]) Die Humanität gebietet, die Genfer Convention auch auf literarische Invaliden auszudehnen und sie nicht anzugreifen. Nichts desto weniger haben wir diesem Artikel Raum gegeben, weil der hier Bekämpfte sich noch immer sträubt, sich den Invaliden zuzugesellen, und mit seiner stumpfen Waffe noch immer um sich schlägt. Vielleicht wird ihm dieser Artikel die Augen öffnen, daß er sich endlich den Ruhestand gönnen möge, da seine Streiche doch nicht verwunden, und daß er eben so wenig zerstören wie schaffen kann. Anm. d. Red.

chen, und wenn die Andern ohne ein Wort der Erwiederung ruhig zuhören, weil ſie entweder dagegen gleichgültig ſind, oder weil ſie ein liebendes Vaterherz nicht kränken mögen, ſo betrachtet dieſer das Schweigen häufig als ein Zeichen des Einverſtändniſſes oder der völligen Unfähigkeit, gegen ſein geliebtes Schooßkind etwas vorbringen zu können; nicht ſelten indeß grollt er der übrigen Menſchheit, weil ſie in ſeine Hymnen nicht einſtimmt und läugnet ihr alles Verſtändniß für erhabene, die Welt und die Wiſſenſchaft umwälzende Ideen. Und dennoch iſt dieſe Zärtlichkeit gegen die Mißgeburten unſerer Phantaſie weit weniger berechtigt, weit weniger nothwendig, als die Liebe gegen die zurückgebliebenen Sprößlinge der Familie. Denn da Kindesmord, an ſchlechten Hypotheſen begangen, von keinem Strafgeſetzbuche geahndet wird, ſo ſteht ja nichts im Wege, daß die Väter, die Nichtsnutzigkeit ihrer Kinder erkennend, mit ſcharfem Schwert dieſelben von einem traurigen Daſein befreien und ſie in das Grab ewiger Vergeſſenheit ſenken.

Ein ſolcher Einfall, dem ſchon deswegen der Tod zu wünſchen wäre, weil er ſeinem Vater viel ſchwere Sorge macht und ihn von wichtigern Geſchäften zurückhält, iſt unſeres Erachtens Geiger's Hypotheſe über die Zadokiten; an dieſe reihten ſich, aus dieſer einen entfalteten ſich eine ganze Anzahl anderer, alle gleich wohl begründet und annehmbar. Bei Luftſchlöſſern kann man ja bekanntlich das eine auf dem Sims des andern bequem errichten. Berge von Hypotheſen aufeinanderzuthürmen iſt nicht halb ſo ſchwer, als den Pelion auf den Oſſa zu ſetzen; nur gleichen dieſe Berge den Schneebergen; ſie können die Sonne der Kritik nicht vertragen; dieſer gegenüber ſchmelzen und ſchwinden ſie. Aus dieſen Hypotheſen ſetzte ſich eine höchſt verkehrte und verzerrte Anſchauung des bibliſchen und talmudiſchen Judenthums zuſammen, die uns lebhaft an jene Berliner Karrikatur erinnert, wo Einer auf ſeinem Kopfe ſteht, mit höchſt ernſter Miene in verkrümmter Stellung die Welt zu betrachten ſcheint und darunter ſtehen die Worte: auch eine Weltanſchauung. In das Streckbett dieſer aus vagen Behauptungen zuſammengefügten Auffaſſung wird jede größere literariſche Erſcheinung auf dem Gebiete jüdiſcher Wiſſenſchaft hineingelegt. Natürlich paßt ſie, wenn ſie geſunde und gerade Glieder hat, nicht hinein; in

diesem Falle kann das Buch vor der Geiger'schen Kritik nicht bestehen, was dann ungefähr so viel heißen mag: dieser Mann ist ein Krüppel, denn er hat gerade Beine.

Wir sagten, Geiger stelle die ganze historische Entwickelung des Judenthums auf den Kopf, und wir bitten unsere Leser diesen Satz nicht als Uebertreibung zu nehmen. Bisher glaubte alle Welt, Jerobeam sei ein Abtrünniger, ein Neuerer, das Reich Juda hingegen habe, wenn auch nicht gerade immer mit hingebender Treue und Sorgfalt, das alte Erbe der Gemeinde Jakobs gehütet. Man wußte dies freilich nur aus den biblischen Urkunden; indeß Geiger's Urschrift war noch nicht erschienen, und so lag noch kein Grund vor, diesen Schriften zu mißtrauen. Bisher war man der Meinung, die Sadducäer hätten eine Art von Reform angestrebt, sie hätten sich, aus vornehmem Stamme entsprossen, wie die Griechenfreunde zur Syrerzeit hingeneigt zu römischer Bildung, und deshalb die Forderungen des religiösen Lebens im Gegensatz zu den Pharisäern, welche das alte Herkommen wahrten und fortbildeten, einengen und beschränken wollen. Diese Ansicht mochte vielleicht manchen modernen Theologen, deren ganzer Anhang oft aus modernen Sadducäern bestand, nicht genehm sein, da die jüdische Geschichte ein allzu hartes Verdikt gegen derartige Richtungen ausgesprochen hat; indeß da die „Zadokiten" noch nicht entdeckt waren, da sich gegen die recipirte Auffassung so gar nichts Stichhaltiges vorbringen ließ, so mußte man sie gelten lassen. Bisher galten die Karäer als eine Sekte, deren Anhänger sich vom Rabbinismus lossagten, weil sie, beeinflußt von den freiern religiösen und philosophischen Bestrebungen unter den Mohamedanern, sich durch die strengen Vorschriften des Talmud genirt fühlten; allerdings schien auch das Siechthum der Karäer wie ein Richtspruch der Geschichte gegen die Stimmführer unserer Tage, die in ihrem Liberalismus dem Talmud alle Rechtsgiltigkeit für's Leben absprechen, dagegen die Autorität der Bibel, allenfalls die der Mischna anerkennen; die „Karäer des 19. Jahrhunderts" wollten nicht gerne daran erinnert sein, daß sie gar nicht so modern waren, als sie sich geberdeten, daß in ihnen nur halb erstorbene geschichtliche Formationen sich wiederholten; aber so unangenehm die Thatsache war, sie ließ sich nicht wegstreichen. Bisher endlich

— und da liegt die Pointe der ganzen Geſchichte — war man gewohnt, die Rappoport, Sachs, Frankel u. ſ. w. als die Wahrer des alten jüdiſchen Geiſtes zu betrachten, der Anſchauung vom Judenthume, die gefeſtigt durch das Anſehen der Propheten, der Rabbinen, und der großen Lehrer des Mittelalters, es begreift, daß der religiöſe Gedanke verfliegt, wenn er nicht in eine beſtimmte Form gefaßt und gebunden wird; hingegen die Heß, die Holdheim, die Geiger zu den Neuerern zu zählen, welche die ererbten Meinungen bekämpften. Und die Reformer hatten um ſo weniger etwas dagegen einzuwenden, als es ja bei der „Wahrheit" gar nicht darauf ankommt, ob ſie alt oder neu iſt, da vielmehr der Ruhm ihrer Verkünder nur wächſt, wenn ſie Funkelnagelneues vortragen. Aber es giebt nun einmal unter den Juden eine ſtarke Partei, die bei aller Aufklärung die wetterharte, Jahrtauſende bewährte Satzung der Väter nicht vertauſchen wollte mit einer Religion von geſtern. Das Alte behalten, ſchien dieſen zumal in religiöſen Dingen keine verächtliche Regel. Da kam Dr. Geiger auf die ſublime Idee: wie wäre es, wenn ſich die Reform als die Nachfolgerin des Prophetenthums des Rabbinismus u. ſ. w. ausgäbe, dagegen die Jerobeam's, die Saducäer, die Karäer, den „Konſervativen" in die Schuhe ſchöbe. — Die naiven Reſidenzbewohner eines deutſchen Kleinſtaates petitionirten im Jahre 48 um die „Republik und den Großherzog zugleich". Weniger naiv, aber ebenſo originell mochte Geiger gern den „Geiſt der Zeit" und das alte Judenthum zugleich repräſentiren. Da wäre ja ſofort, wenn erſt die neue Lehre ihm geglaubt würde, das Gros der Judenheit für die Reform gewonnen.

Wie jeder Irrthum nur lebensfähig wird durch das Körnchen Wahrheit, welches als Ferment ſeine ſchlottrigen Glieder eine Weil zuſammenhält, ſo hat auch dieſe ungeheure Umkehrung der Geſchichte doch etwas für ſich. Denn es iſt ja richtig, daß das Judenthum in ſeinen bedeutendſten Vertretern niemals die ſtarre Stagnation, das enge Gefeſſeltſein in unabänderlichen Bräuchen und Dogmen gelehrt hat; nur iſt es eben beim Fortſchritt das Maß, welches allein entſcheidet; ſprunghaften Fortſchritt hat das Judenthum nie geliebt. Von der Natur gilt es: **non facit saltus**, daß ſie in zarten, ſanften, unmerklichen Uebergängen das Morſche

ausscheidet und ihr Leben erneut; und naturgemäß hat sich stets das Judenthum fortgebildet. — Ebenso liegt ein Hauch von Wahrheit — und von diesem Hauch lebt der Geiger'sche Irrthum sein sieches Dasein — in der seltsamen Ansicht, daß die Jerobeam's, Saducäer u. s. w. das Alte repräsentirten gegenüber den Propheten u. s. w. als den „Neuerern". Denn wie der Schwulst ein Symptom von im Körper verborgenem Krankheitsstoff ist, so läßt Sektenbildung bei einer Religion darauf schließen, daß diese matt und schwach geworden; und wie derartige Krankheitssymptome an unserem Leibe Veranlassung bieten, die kranken Stoffe auszuscheiden und ihm gesunde Säfte zuzuführen, so zwingen die Entstehung von Sekten, die Zeichen des Abfalls die Lehrer einer Religion darauf zu sehen, woher die Krankheit komme, ob nicht an den alten Einrichtungen manches überlebt sei, ob nicht dem alten Stamme manch wildes Schößling die Kraft entziehe, ob denn dieser Stamm recht viel Sonnenstrahlen und frische Luft auffange und einsauge. Wir glauben gern, daß der Abfall Jerobeam's und des Reiches Israel ein Anlaß war, tiefer in Kern und Wesen des Judenthums einzudringen, um mit der besseren Erkenntniß den Abfall zu dämmen und zu beschränken; wir sind überzeugt, daß das Saducäerthum die lebhaftesten Impulse auf die frommen Patrioten ausgeübt hat, um den Zaun, der die Religion vor feindlichem Anfall schützen sollte, nur höher und fester zu errichten; wir wissen, daß die Angst vor dem Ueberhandnehmen der Karäer einen Saadia zu tiefen philosophischen, exegetischen, grammatischen Studien angeregt hat, daß die herrliche Blüthe der jüdischen Religionsphilosophie aus einem Boden entsprossen ist, der zum Theil vom Aas des Karäerthums gedüngt gewesen ist. Und wer wollte läugnen, daß erst die gewaltsamen Reformversuche der Gegenwart die Verehrer alten Herkommens und ererbter Satzung aus ihrer Lethargie aufgerüttelt haben. Erst als man um der schwachen Staubkruste willen, welche das Mittelalter über die hehre Erscheinung des Judenthums gezogen hat, es als morsch und moderig ausschrie, da rafften sie sich auf, um diesen Staub abzuwaschen, um es in seiner Lehre wie in seiner Geschichte in erhabener Herrlichkeit den erstaunten Zeitgenossen zu zeigen, sie mußten durch den Stachel der Reform zu dem Erweise gespornt wer-

den, daß der Tempel des jüdischen Glaubens nicht zur verfallenen Ruine geworden war, sondern daß es noch heute ist ein zwar etwas vernachlässigter, aber ein auf ehernen Säulen ruhender, unerschütterlicher Prachtbau. Es liegt also etwas Wahres darin, daß diese falschen, verfehlten, und darum vergänglichen Sonderbestrebungen vielfach mitwirkten bei der Erzeugung des Guten und Heilsamen, daß manche Einrichtungen des Prophetenthums, des Pharisäerthums, des Rabbinismus jünger sind als ihre Gegensätze eben als lebendiger Protest gegen die Neuerung. Es ist ja eine alte jüdische Lehre, daß das Böse um des Guten willen da ist; der Engel des Bösen muß widerwillig am Guten bauen und Amen sagen; aber Geiger sprach: „dies Alles genügt mir nicht". „Diese Anerkennung kann meine Zwecke nicht fördern; deßhalb muß die jüdische Geschichte revidirt werden, muß sie lernen auf dem Kopfe stehen". Ein ganzes Menschenalter beinahe widmet nun Geiger dieser Arbeit, welche mit der des Sisyphus eine frappante Aehnlichkeit hat; das Judenthum ist eben alt, störrig, ungelenk und zur Producirung von Kunststückchen ganz und gar nicht geeignet. Der, welcher nun einmal für diese Rolle auf die Schaubühne getreten ist, spart keine Mühe. Aber so oft er dem Publikum sich produciren will, da mißlingt es und man sagt: Schade, daß eine so bedeutende Kraft zerschellen soll an dem Versuch des Unmöglichen, an der Tendenz, den Voltairanismus dem alten Judenthume aufzupfropfen. Der Jesuitismus der Aufklärung, der, in seinen Mitteln wenig wählerisch, die jüdische Geschichte so zustutzen möchte, daß sie den Beifall liberaler hauptstädtischer jüdischer Gemeindevorstände gewinnt, ist eben zu innerlich unwahr, als daß selbst die talentvollste Vertretung seine Schwächen verbergen könnte.

Diese Schwächen sind so offenbar, daß selbst der Großmeister der Negation, daß selbst Schorr nicht umhin kann, sie anzuerkennen [1]). Selbst dieser fügt der Uebersetzung des Kapitels der „Urschrift", welches „Resultate" überschrieben ist, und dessen we-

---

[1]) Den meisten Lesern wird allerdings das Urtheil Sal. Munk's noch mehr imponiren. Dieser äußerte sich beim Erscheinen der Urschrift: G. zähle zu den Autoren, die das Gras wachsen hören.

sentlicher Inhalt die Zedokiten sind, folgende Bemerkung bei: „Ich will es nicht läugnen, daß ich mit Herrn Dr. Geiger in einigen Kleinigkeiten nicht übereinstimme. Z. B. in Bezug auf den Zusammenhang der Saducäer mit dem Hause Zadok, ihren Gegensatz zu den Pharisäern, die saducäische Halacha; alle diese Dinge sind noch nicht genügend erläutert und die Beweise sind nicht ausreichend, und manchmal übersteigen sie nicht den Grad schwacher Vermuthungen, so z. B. die Bemerkungen über צדיק und גדיב. Auf kleine Varianten in den Bibelübersetzungen, ob ein verbindendes Waw zu viel oder zu wenig steht, stützt er sich mehr als billig; in Wahrheit aber kann man aus dergleichen Dingen gar nicht schließen; bei einzelnen Varianten statuirt er eine bestimmte Absicht und es sind nichts weiter als Irrthümer und Schreibfehler." Aber, schließt Herr Schorr, und in diesem Lobe verläugnet sich nicht sein schneidender rücksichtsloser Humor: „Dies und Dergleichen sind leichte geringfügige Dinge, nnd sie sind nicht fähig, den Werth dieses Werkes zu verkleinern". Welch eine Ironie liegt in diesem Tadel und in diesem Lobe! Nur in einigen Kleinigkeiten, nur in wenigen leichten Punkten divergirt Hr. Schorr; und diese Kleinigkeiten! was sind sie? es sind die Zadokiten, die alte und neue Halachah, kurz es ist die ganze Weisheit, welche Geiger selbst als Resultate seiner fünf und zwanzigjährigen Studien, als den Extrakt des ungefähr 500 Seiten starken Buches bezeichnete, und das Lob, „diese geringfügigen Dinge können den Werth des Buches nicht verringern," diese Redensart vielleicht darauf berechnet, den Urtheilsschwachen über die Tragweite des Schorr'schen Verdikts zu täuschen, wie schmeichelhaft ist sie für den Verfasser! Ungefähr so klingt das Lob, als rühmte man einem Baumeister einen von ihm ausgeführten Bau mit den Worten: dieses Haus ist vortrefflich, nur die Zimmer taugen nichts. Schade auch, daß wir die glänzende Blumenlese von Geiger'schen Irrthümern, welche Schorr auf mehreren Seiten zusammenstellt, aus Mangel an Raum nicht ausschreiben können. Auch die „positive" Kritik, die allerhand Absichten in die Bibel hineindeutelt, nur um die einzige, wirklich vorhandene, die einen ungeschminkten, wahrheitsgetreuen Bericht zu liefern, hinauszudeuten, kommt dabei sehr schlecht fort. Da will z. B. Geiger in

die Liſte Derer, die mit Jakob nach Aegypten gekommen ſind, auch den Machir, den Sohn Manaſſe's einſchieben; dieſer Name, vermuthet Geiger, ſei ausgefallen, weil nach dem Bericht der Chronik Machir der Sohn eines aramitiſchen Kebsweibes geweſen ſei; die Tendenz, die Wahrheit zu verſchweigen, zu unterdrücken, zum größern Ruhm des jüdiſchen Volkes, wird auch hier als der Leitſtern bei der Abfaſſung der Bibel hingeſtellt. Zwar ſtimmen die Zahlen dort auch nach dieſer Emendation ebenſo wenig wie früher; zwar ſcheint es uns nach unſern höchſt laienhaften genealogiſchen Kenntniſſen ſehr ſchwer denkbar, daß der nach der Erhöhung Joſeph's geborene, beim Eintreffen Jakob's in Aegypten ungefähr acht Jahre alte Manaſſe damals ſchon einen Sohn Machir gezeugt haben ſollte; aber ſelbſt wenn wir alle dieſe Bedenken fallen laſſen, ſo erweiſt ſich dieſe überkluge Tendenzriecherei, wie Schorr bemerkt, ſchon dadurch als lächerlich, daß unter den Begleitern Jakob's auch Saul der Sohn der Kannaniterin figurirt. So flüchtig wird die Bibel von denen geleſen, die ſie kritiſiren wollen. Ebenſo fühlt ſich ſelbſt Schorr gemüſſigt, die Bibel gegen das ihr von Geiger angedichtete Verſchweigungsſyſtem in Schutz zu nehmen, wenn dieſer annimmt: es hätte Gen. 49, 4 urſprünglich יצועי בלהה im Text geſtanden, nur Reuben zu Liebe ſei dieſer Text geändert worden. Wir beneiden Geiger nicht um den poetiſchen Geſchmack, der ſich in einer ſolch rohen Herſtellung des Parallelismus kund giebt. Aber was vermag er Schorr zu erwiedern, wenn dieſer ihn fragt: welcher vernünftige Grund liegt wohl zu einer Umhüllung des Sachverhalts und zu einer Textentſtellung für den Redakteur der Bibel vor, nachdem Gen. 25, 22 die Schandthat Reubens mit dürren deutlichen Worten war berichtet worden, ja nachdem an der urgirten Stelle ſelbſt der erſte Halbvers: Du haſt beſtiegen das Ruhebett Deines Vaters, deutlich genug auf den Sachverhalt hingewieſen hatte? Und ſo wie dieſe, ſo ſind auch die übrigen Ausſtellungen Schorr's nicht blos zumeiſt ſchlagend und uns widerleglich, ſondern auch für die ganze Haltung des Buches charakteriſtiſch.

Seit dem Erſcheinen dieſes Werkes gegen die Bibel — denn gegen, nicht über die Bibel iſt es geſchrieben —, iſt Geiger bemüht, faſt in jeder Nummer ſeiner Zeitſchrift den alten Kohl

wieder aufzuwärmen; besonders die „Zadokiten" sind sein Herzens- und Schmerzenskind; neuerdings hat er in einem Aufsatz über den jerusalemischen Talmud sie noch einmal in Parade aufmarschiren lassen und es verlohnt, da Geiger nun einmal besonders bei den christlichen Gelehrten als Talmudist, als ein gründlicher Kenner des jüdischen Alterthums gilt, der Mühe, einzelne der dort geäußerten Ansichten zu prüfen. Geiger lehnt seinen Aufsatz nach der jetzt beliebten Manier, die Sahne von gelehrten Werken abzuschöpfen und mit einigen „Wenn und Aber," die die Selbstständigkeit bezeugen sollen, als Essay zu veröffentlichen, an die von Frankel edirte „Einleitung in den jerusalemischen Talmud" an.

G. beginnt mit der gewiß richtigen und von der conservativen Theologie am allerwenigsten geläugneten Behauptung, daß der jerusalemische Talmud eben auch nur ein Moment sei in der Entwickelung der jüdischen Lehre und deshalb nur im Zusammenhang mit allen ihm vorauf gegangenen Erscheinungen des jüdischen Lebens begriffen werden könne. Aber er wendet diesen Satz als Tadel gegen Frankel, und da verstehen wir ihn nicht. Denn der Connex der Ereignisse bricht ja nirgends ab, führt ja immer weiter hinauf, und irgendwo müssen wir Halt machen, wenn wir nicht jede Abhandlung beim Ei der Leda, mit einer Schöpfungsgeschichte beginnen wollen. Frankel einen Vorwurf daraus zu machen, daß er sein Buch nicht begonnen hat mit בראשית ברא אלהים וכו׳ oder mit der Gesetzgebung am Sinai ist ja recht wissenschaftlich, denn sowohl die Schöpfung, als die Gesetzgebung sind Vorbedingungen zum jerusalemischen Talmud; aber im Allgemeinen ist es nun einmal nicht Brauch, den Zusammenhang soweit aufzuspüren, um, wie Geiger thut, die Ursprünge eines im fünften Jahrhundert nach Chr. verfaßten Werkes bis um's Jahr 1000 v. Chr. zu verfolgen. Indeß Geiger thut doch sehr recht daran, denn gar zu leicht wären selbst recht aufgeklärte Köpfe geneigt, den Berichten aus den Büchern der Könige Esra, Nehemia, der Chronik u. s. w. im Allgemeinen Glauben zu schenken, sich aus ihnen die Entwicklung des Judenthums zu erklären. In diesen Irrthum verfiel auch Frankel, und da er eine Geschichte der Mischnah bereits geliefert, so fiel er bei diesem neuen Werk sogleich mit der Thür in's Haus und begann

mit der Darſtellung der politiſchen und ſocialen Zuſtände unſeres Volkes zur Zeit, als die erſten Anſätze zum jeruſalemiſchen Talmud gemacht wurden. Geiger *muß* einen andern Weg einſchlagen, da er abſolut Neues, den bibliſchen Berichten völlig Widerſprechendes über die innere Geſchichte, über Religion und Kultur der Reiche Iſrael und Juda u. ſ. w. zu berichten hat. Sehen wir einige erleſene Proben dieſes Berichts uns genauer an. „Die Geſetzgebung, wie ſie aus dem religiöſen Bewußtſein in dem *zuerſt erſtarkten und zum Uebergewichte gelangten Reiche Iſrael* hervorgegangen war, hat einen ſcharf ausgeprägten prieſterlichen Charakter;" „allmälig erlangt jedoch das in ſich mehr geſchloſſene Juda den Vorrang." Aus dieſen Sätzen folgt, daß David und Salomo, nach gemeiner Annahme, Könige aus dem Stamme Juda, eigentlich mythiſche Perſonen ſind; denn da ſie, immer nach der gewöhnlichen Annahme, vor dem Entſtehen des Reiches Iſrael florirt haben ſollen, ſo würde ja daraus folgen, daß erſt nach dem Niedergange Juda's Iſrael in Flor kam. In Wirklichkeit aber verhält ſich die Sache, wie aus Geiger's Bericht zu erſehen, umgekehrt. Von Iſrael heißt es ferner: „Der Opferdienſt mit Abgaben an Prieſter und Leviten ſteht machtvoll im Vordergrund". „Juda, geht es dann weiter, iſt ſich ſelbſt im Ganzen ein heiliger Stamm, es bedarf nicht einer beſonders geheiligten Prieſterkaſte und will von prieſterlichen Vorrechten nichts wiſſen". „Seine ganze Geſetzgebung iſt gegenüber der iſraelitiſchen entſchieden reformatoriſch, ſie weiß nichts von mannigfaltigen Opfern und dem damit zuſammenhängenden Fettverbote u. ſ. w." Neu iſt allerdings, was über die Vorliebe der Jerobeam, der Jehu, der Ahab für jüdiſchen Opferkultus vorgebracht wird; vielleicht verdiente es doch einige Beachtung, daß in der jüdiſchen Ueberlieferung gerade Salomo als Begründer eines feierlichen Opferkultus, als der Erbauer eines herrlichen Tempels im *jüdäiſchen* Jeruſalem genannt wird; etwas muß ja wohl an dieſer Ueberlieferung wahr ſein; wenn ferner der Prophet fragt: „wozu ſoll mir die Mannigfaltigkeit eurer Opfer", ſo gewinnt es faſt den Anſchein, als hätte Juda doch etwas von den „mannigfaltigen Opfern" gewußt.

Indeß, der uns vorliegende Bibeltext iſt ja, da ſo viele

Zeitalter an ihm gezerrt haben — und das unſ'rige nicht am wenigſten —, bekanntlich keine Inſtanz gegen Geiger; ſchon auffälliger iſt uns der Ausdruck: Juda iſt gegenüber Iſrael entſchieden reformatoriſch; er iſt uns, offen geſtanden, nicht ganz klar; Reform wird ja immer nur an dem Beſtehenden geübt; in Juda iſt ja aber Alles, wie G. erzählt, prächtig beſtellt; von allen ſchlimmen Dingen „weiß es nichts"; was gab es denn dort zu reformiren, wo man „von nichts wußte", nichts von einem beſonders geheiligten Prieſterthum, auch nichts von Beſchneidung u. ſ. w., kurz, wo man vom Judenthume höchſtens ſo viel wußte, wie in einer modernen Reformgemeinde? „Aber Juda war ja auch nur reformatoriſch, gegenüber Iſrael"; als wenn der Geſunde den Kranken dadurch heilen könnte, daß *er* geſund iſt, als wenn das Juda nach dem Zuſchnitt Geiger's nicht eben nur *an* Iſrael hätte Reform üben können, nicht ihm gegenüber. Doch laſſen wir dieſen Wortſtreit und wenden wir uns zur Sache. Noch einmal! „Juda bedarf nicht einer beſonders geheiligten Prieſterkaſte und will von prieſterlichen Vorrechten nichts wiſſen". Die Bibel iſt gegen dieſer Behauptung; das hat nichts auf ſich; aber auch Herr Dr. Geiger iſt dagegen; das iſt gefährlicher. Denn da leſen wir auf der andern Seite von einem „Prieſtergeſchlecht des Zadok, das von Alters her als treu zu Juda haltend und deshalb als allein berechtigt zu prieſterlichen Funktionen galt". Da hätten wir ja die beſonders geheiligte Prieſterkaſte, als uraltes Inſtitut, und wir finden ſogar bei Geiger nichts von Kämpfen gegen daſſelbe. Juda „weiß von nichts" und dennoch erzählt Geiger „von einer Stimmung der Gemüther, welche zur Zeit Eſra's zu dem entſchiedenen Feſthalten an dem *Ueberkommenen*, aus dem geheiligten Vaterlande *Mitgebrachten* drängte;" „das Volk umklammerte mit „heißer Fiebergluth" (was als Gegenſatz zu kalter Fiebergluth ſehr charakteriſtiſch iſt) das neu gewonnene Vaterland; es trug das Verlangen nach einem „möglichſt engen Anſchluß an die ehemaligen Zuſtände, nach einer vollſtändigen Reſtauration." Die Reſtauration eines Hauſes, das niemals geſtanden hat, eines alten Herkommens, das niemals exiſtirt hat, wer vermag dies Widerding zu faſſen und zu erklären! Der „altiſraelitiſche Geiſt", dieſer „äußerliche prieſterliche Geiſt" gewinnt plötzlich Macht in

Juda; aber dieſer Geiſt, wo kommt er her? man könnte ſich vielleicht die Sache ſo denken, daß im Exil Juda und Iſrael zuſammengekommen, daß dort ihre Geſinnungen verſchmolzen ſeien; und wir ſind gern bereit, dieſe neue Hypotheſe Herrn Dr. Geiger ohne Entgelt abzutreten; aber iſt es nicht bezeichnend, daß G. dieſe Lücken in ſeinem Luftbau nicht einmal merkt? Dieſe Frömmler, dieſe Formelmenſchen, die Geiſtesnachfolger des Jerobeam ſind die Zadokiten; ihnen gegenüber ſteht der Phanſäismus, „der das ganze Volk möglichſt in Prieſtergewand und Prieſterſatzung hüllen wollte". Wahrſcheinlich ſind auch die bibliſchen Worte: wer wollte, das ganze Volk des Herrn wären Propheten, daß Gott ſeinen Geiſt auf ſie lege, oder „ihr ſollt mir ein Reich von Prieſtern ſein" u. a. Einſchiebſel aus dieſer Zeit! Nun kommt die „alte Halachah", begründet von den Zadokiten, von den Phariſäern, von Schammai, Elieſer, Iſmael fortgeſetzt; ihr gegenüber ſteht die neue Halacha, an ihrer Spitze Hillel, doch wohl als Ordner der ſieben hermeneutiſchen Regeln. Daß Iſmael dieſe Regeln ausgebildet und erweitert hat, ſcheint, genau genommen, ihn zum Stimmführer der alten Halacha wenig zu befähigen; indeß wer wird auch Dinge, wie Geiger's alte und neue Halacha, an denen höchſtens ſo viel Wahrheit iſt, wie die Wirklichkeit dem Schatten leiht, genau nehmen? Laſſen wir dieſen Kampf gegen Schatten und ſehen wir uns das genauer an, was G. über den jeruſalemiſchen Talmud vorbringt.

Zuvörderſt möchten wir auf einen Punkt aufmerkſam machen, der ſo ganz unweſentlich wohl nicht iſt. G. entwickelt eine große Beleſenheit im Jeruſchalmi, und da dieſer abſeits von der Heerſtraße liegt, da eine Controle über die Quelle dieſer Gelehrſamkeit beſonders den chriſtlichen Gelehrten nicht gut möglich iſt, ſo ſagen ſich die Leſer dieſes Aufſatzes: Wer ſeinen Gegenſtand ſo gründlich kennt, daß ihm raſch ein paſſendes Citat zu Gebote ſteht, der iſt competent zum Urtheil ſelbſt gegen einen ſo hervorragenden Talmudiſten wie Frankel. Auch Schreiber dieſer Zeilen hatte Anfangs ein ähnliches Gefühl; um ſo lebhafter war ſein Erſtaunen, als eine genauere Vergleichung ihm ergab, daß wohl alle Stellen, welche G. aus dem Jeruſchalmi citirt, auch in dem Werke Frankel's Platz gefunden haben. Die Frage iſt inſofern eine äußerliche, als es ja, wenn die Waffen, die G.

schwingt, nur schneidig und scharf sind, ihre Wirkung nicht beeinträchtigt, daß sie dem Frankel'schen Arsenal entnommen sind; aber etwas stutzig wurde ich doch. Lesefrüchte aus Frankel — die kann sich ja jeder Talmudjünger excerpiren, da schwindet ja völlig der Nimbus des großen Talmudisten, da ist ja der Ton von oben herab, selbst wenn G. Recht hätte, so gar nicht berechtigt. Ja noch mehr, es kommt uns vor, als läge der Grund für manche Schwierigkeit, die Herrn Geiger aufstößt, nur in dem einen Umstande, daß er von sekundären Quellen abhängig ist. Wenn G. von dem Ausspruch R. Jochanan's: אם באת הלכה הורת ידיך ואין אתה יודע מה שיבה אל תפליגנה לדבר אחר שהרי כמה הלכות נאמרו למשה בסיני וכולן משוקעות במשנה, wenn er von diesem Satze sagt, daß er „dunkel klingt", so hat er nicht ganz Unrecht; wenn er ihn deshalb für seine „alte Halacha" ausbeutet, so ist das insofern nicht unbegründet, als die „alte Halacha" bekanntlich auch etwas dunkel klingt. Aber das Dunkel dauert nur so lange, als wir ihn uns in der Weise ansehen, wie ihn Frankel S. 96b citirt. Im Jeruschalmi Peah. 2, 17a klingt er ganz hell und klar. Dort wird bei einer Halacha die Tradition bis auf Moseh hinaufgeführt und zu dieser Stelle sagt R. Jochanan, der bekanntlich die Mischnaredaktion Rabbi's sehr hochhielt: „Wenn eine Halacha Dir vor Augen kommt, deren Quelle Du nicht verfolgen kannst, so darfst Du sie nicht ausscheiden etwa als apokryph oder als erst vom Rabbi erdacht, nein, wie diese, wo der Faden der Tradition bis auf Moseh hinaufgeführt wird, so giebt es viele mosaische Halacha's, und sie sind ohne Weiteres in die Mischnahsammlung aufgenommen worden." Dieser, wie so mancher andere Ausspruch R. Jochanan's hatte den Zweck, durch richtige Würdigung der Thätigkeit R. Jehuda's die Autorität der Mischnah zu erhöhen. Wir können uns den „dunklen Klang" bei Geiger nur so erklären, daß der Schall des Jeruschalmi erst durch die Frankel'sche Röhre gehen mußte, um zum Ohre Geiger's zu dringen; bei solch weitem Wege verlieren die Töne ihre helle Kraft. Oder wenn (S. 300) G. es angemessen findet, Frankel als einem „Orthodoxen" eine unberechtigte Vorliebe für den Babli zu imputiren und zu diesem Behufe die von Frankel S. 33b citirte Stelle Synh. 8, 26, 3 anführt, so scheint uns G.'s Einsicht in diesem Punkte

getrübt, und auch wohl nur, weil er Frankel, dem Vielgeſchmähten, zu viel glaubt, weil er aus Sekundärquellen ſchöpft. Denn im Jeruſchalmi verwirft R. Jizchak ausdrücklich die dort vorgebrachte Erklärung, ohne etwas Beſſeres an die Stelle zu ſetzen.

Und dieſer Frankel, den G. ſo vertrauensvoll benutzt, wie wird er ausgeſchimpft, wenn er einmal eine etwas weniger haltbare Vermuthung ausſpricht.

Faſt ſcheint es dann, als beanſpruchte G. ein Monopol für vage Hypotheſen. Friedmann hat in ſeiner Mechilta-Ausgabe bei lebhafter Anerkennung der Frankel'ſchen Leiſtung, die Meinung, als hätte ein ſpäterer, im Jeruſchalmi erwähnter R. Ismael die Mechilta verfaßt, zurückgewieſen.

Es wäre paſſend geweſen, zu erwähnen, daß Friedmann dieſen Gegenſtand ſchon beſprochen hat. G. entlehnt die Sache und verſchärft den Ton des Tadels bis in's Ungeziemende. Aber wer unter einem gläſernen Dache wohnt, ſollte ſich hüten, auf Andere mit Steinen zu werfen. Was lehrt denn Geiger über R. Ismael? „Derſelbe hat einen halachiſchen Midraſch über den Leviticus verfaßt"; aber wo exiſtirt er? er iſt „vielleicht abſichtlich" verdrängt, „weil er das prieſterliche Intereſſe zu ſtark vertreten haben mag." Immer iſt Kaſteninteresſe und eigennützige Abſicht das Alles erklärende Motiv! Aber es wird auch bewieſen; nur nach dem Wie? darf man nicht fragen. Geiger's Zeitſchrift Bd. 4, S. 105 heißt es: „Ismael war Prieſter und mochte deren Vorrechte nicht beſchränken. Die babyloniſche Gemara weiß dies zu würdigen und bringt einige Belege": Geiger kann dieſelben vielfach vermehren, aber er führt aus dem reichen Vorrath uns einen an. Der Talmud (Chullin 49 a) ſagt allerdings ſcherzhaft: Ismael der Prieſter hilft den Prieſtern; aber wie kann es einem nicht ganz oberflächlichen Leſer entgehen, daß R. Nachmann b. Jizchak dort ſchließt, Ismael habe dieſen den Prieſtern günſtigen Ausſpruch nicht als eigene Meinung, ſondern ausdrücklich als Tradition der Vorfahren bezeichnet, der er ſelbſt ſich nicht anſchließe? Der andere Belag iſt ein rein theoretiſches Wort über den Prieſterſegen. Die babyloniſche Gemara muß das Geiger'ſche Lob, daß ſie die prieſterlichen Neigungen R. Ismael's zu würdigen weiß, zurückweiſen. Indeſſen es bleibt ja noch immer G.'s eigener reicher Vorrath

an Beweisen hierfür; aus ihm wählt G. einen aus; der wird gewiß schlagend sein, vom Guten das Beste. 3. M. 21 wird dem Priester Verunreinigung mit Leichen untersagt, nur bei nächsten Anverwandten heißt es: לה ישמא. R. A. übersetzt nun: er soll sich verunreinigen (חובת), R. Ismael (רשות) er darf sich verunreinigen. Da hat man sogleich den R. Ismael, der seinen Genossen alle möglichen Freiheiten vindicirt. Aber auch diesen Beweis können wir nicht gelten lassen; denn nicht blos an dieser Stelle, auch an mehreren andern übersetzt R. A. das Futur mit: „er soll", und R. J. mit: „er darf". וקנא את אשתו da lehrt לעלם בהם תעבודו, ר״י רשות ר״ע חובת; ר״ע חובת und ר״י רשות. Man sieht also, es ist, wie R. Papa und ein Anderer (Sota 3) richtig vermuthen, eine Divergenz in der Interpretation des Futur, und die „priesterlichen Interessen" haben damit gar nichts zu schaffen. So sind die Beweise geartet, die Geiger für seine These bringt. Geben sie ihm ein Recht, auf Frankel mit Steinen zu werfen, und immer wieder auf diesen Ismael zurückzukommen? (was übrigens zu Gunsten des Frankel'schen Werkes zeugt, da G. diesen Tadel nicht so zerfetzt hätte, wenn er noch etwas anderes hätte vorbringen können). Dieses Recht wird noch zweifelhafter, wenn wir sehen, wie schwere Mißverständnisse ihm bei den leichtesten Talmudstellen passiren. Der Aufsatz enthält auch eine Digressive über Samuel, zu dessen Charakterisirung die bisher noch ganz unbekannt gebliebenen Aussprüche über die messianische Zeit und über die Rechtsgiltigkeit staatlicher Verordnungen beigebracht werden. An ihm wird auch, und gewiß mit Recht, ein muthiger, selbstvertrauender Rechtsinn gerühmt. G. beschränkt sich wieder auf einen Fall zum Beweise. Und wieder ist seine Wahl eine unglückliche.

Hillel hatte, gedrängt von den Ansprüchen eines verwickeltern merkantilischen Verkehrs das Prosbul eingeführt, damit die Schulden im Erlaßjahre nicht verjähren. Ueber diese Vorschrift äußert sich Samuel: „Dieses Prosbul ist ein Uebergriff der Richter, hätte ich die Macht, ich würde ihn aufheben." Diese Stelle, für sich allein betrachtet, was folgt aus ihr? Prosbul ist ein Uebergriff der Richter, Hillel zeigte zu viel Muth, zu viel Selbstvertrauen, als er das biblische Grundgesetz wenn auch indirekt modificirte; das Bibelwort hätte diesem heiliger sein sollen;

„wenn ich die Macht hätte, ſo würde ich es aufheben". Warum hat Samuel nicht die Macht? weil er ſich ſcheut, der älteren Autorität Hillel's entgegenzutreten; alſo ſtrikte Unterordnung unter das Bibelwort, Scheu vor ältern Autoritäten ergiebt die Interpretation dieſer Stelle, und ſie gerade führt G. an, um muthigen, ſelbſtvertrauenden Sinn zu erweiſen? Und G. weiß auch, woher dieſer Freiheitsſinn bei ihm kommt; er iſt ein Babylonier, der niemals nach Paläſtina ging; ſein Genoſſe Rab iſt von der Geſinnung dieſes Landes beeinflußt. Nun es kann ja ſein, daß Rapoport und nach ihm Frankel recht haben, wenn ſie behaupten, Samuel ſei nie in Judäa geweſen; zwar werde erwähnt, er habe R. Jehuda Hanaſſi geheilt; indeß das ſei brieflich geſchehen. Aber ſteht die Sache ſo feſt, um aus ihr Charakterdivergenzen zwiſchen Rab und Samuel zu erklären? Geiger hat an dieſer Stelle die Babylonier über die Judäer, oder wie er ſich ausdrückt, über die Jeruſalemiten erhoben; indeß mit echter Gerechtigkeit vertheilt er Licht und Schatten zu gleichen Maßen; S. 293 heißt es: „die Jeruſalemiten ſind nüchterner, einfacher, ſie erkannten die überkommenen Lehren als allmählig geworden, den Babylonier iſt alles uralt, entweder moſaiſche Tradition oder Einrichtungen der erſten Glieder in der Traditionskette". Dieſes letzte entweder — oder iſt uns zwar etwas unklar, da für den jeruſalemiſchen Talmud Moſeh und das erſte Glied in der Traditionskette ſo ziemlich identiſch waren: indeß das von Geiger beigebrachte Beiſpiel wird ſchon die Sache erläutern. Denn wiederum kommt das uns ſchon nicht mehr unbekannte eine Beiſpiel um eine originelle Theſe zu begründen. Die Gelehrten ſtreiten über die Stellung, welche einer Gebetsformel in der Reihenfolge derſelben anzuweiſen iſt. Da bricht einer in die Frage aus: wie war dieſer Streit möglich, da man doch ſehen konnte, wie ſich das Volk verhielt? Der Jeruſchalmi braucht dafür die Formel רבר שהוא נותג ובא וחכמים חולקין! Der Babli dagegen läßt den R. Simon b. Aba ſagen: Haben je die Männer der großen Verſammlung die Gebete feſtgeſtellt, da mag man ja ſehen, wie ſie es angeordnet haben. Frankel citirt beide Stellen und conſtatirt einen שינוי קצת, und wir halten die Verſion des Babli für logiſcher, da ja ein Brauch noch darum nicht gerechtfertigt iſt, weil alles Volk ihn übt: es

ist also wohl möglich, daß die Gelehrten über ihn streiten, indem ihn die einen billigen, die andern verwerfen; ist es aber die Einrichtung einer alten Autorität und ein Volksbrauch zugleich, worum es sich handelt, so entsteht die Frage: wozu ein Streit, dessen Entscheidung in jeder Synagoge vernommen werden kann. Offenbar ist dies auch der Sinn im Jeruschalmi; der Babli faßt ihn nur schärfer, präciser nach seiner Weise und Frankel spricht mit Recht von einer kleinen Variante; anders Geiger: „Diese einzelne Abweichung in der Darstellung desselben Satzes beleuchtet hinlänglich den verschiedenen Geist, der in den beiden Schulen waltete". Wahrlich, der muß eine scharfe Sehkraft besitzen, dem diese einzelne Abweichung eine so ungeheure Kluft der Meinungsverschiedenheiten, wie die von Geiger statuirte, hinlänglich beleuchtet. Allerdings sagt G., solche Dinge kommen noch zu Dutzenden vor; aber wir sind mißtrauisch geworden gegen die Dutzende von nicht vorgebrachten Belägen, wenn die eine Probe immer so schlecht ausfällt. Und jetzt verstehen wir auch das oben erwähnte entweder — oder, denn Alles zielte ja schon in den allgemeinen Sätzen auf den großen Coup hin, in dem die Männer der **ecclesia magna** eine Rolle spielen.

Doch ist es nicht endlich an der Zeit, daß wir dieser Besprechung fast schülerhafter Irrthümer ein Ziel setzen; sollen wir noch die „frommen Brüderschaften", den Haß der Gelehrten gegen das Patriarchenhaus und ähnliche schöne Dinge Revue passiren lassen? Ich denke, daß auch mit den bisherigen mehr als hinlänglich der Beweis geliefert ist, wie unwirsch der „Freisinn" mit der jüdischen Wissenschaft umspringt. Besonders bei Geiger hat sich die greisenhafte Manier des Wiederkäuens, des Breittretens längst überwundener Hypothesen so unmanierlich ausgebildet, daß wir das Berliner **bon mot** begreifen: entweder hat sich dieser Mann überlebt, oder er hat nie gelebt. Auch der Aufsatz über den jerusalemischen Talmud ist zum großen Theil eine derartige Wiederkäuerei, wie sie abgelebten Greisen eigen ist; wo der Geist frisch ist, da ist, wie bei Frankel, stets auch ein reger, lebendiger Fortschritt. Von dem andern Theil des Aufsatzes, der sich dem jerusalemischen Talmud direkt zuwendet, können wir unser Urtheil dahin zusammenfassen: seine Vorzüge

bestehen darin, daß er Frankel's Einleitung gelesen hat, seine Fehler, daß er sie nicht fleißig, nicht vorurtheilslos genug gelesen hat.

p.

Veranlassung, Zweck und Entwickelung der halachischen und halachisch-exegetischen Sammlungen während der Tannaïm-Periode,

im Umrisse dargestellt.

Wie allgemein bekannt, wurde das Fundament zu den auf uns, theils ganz, theils in Bruchstücken gekommenen halachischen (Mischnah und Toseptha) und halachisch-exegetischen (Siphra und Siphre) Sammlungen schon im dritten Tannaïmgeschlechte gelegt. Was war die Veranlassung zu diesen Sammlungen? Was ihr Zweck? In welchem Verhältniß standen dieselben zu einander? Wie haben sich dieselben während der folgenden Tannaïmgeschlechter entwickelt? Sind aber diese Fragen, so hören wir Manchen unwillig ausrufen, sind diese Fragen nicht schon unzählige Male erörtert worden? Gewiß begegnet man schon sehr frühe dem immer mehr sich bewußter werdenden Streben, Einsicht und Klarheit in und über diesen Gegenstand zu erlangen. Unstreitig sind diese Fragen in jüngster Zeit ununterbrochen, wenn auch mehr indirekt, ventilirt worden. Trotz all dem bedarf eine abermalige Besprechung dieses Objekts kaum der Rechtfertigung. Ja, wir würden wirklich, lägen nicht Darke Hamischnah und Mebo Hajeruschalmi vor, nicht ein einziges Wort der Rechtfertigung vorbringen, daß wir noch einmal diesen Gegenstand einer Untersuchung unterwerfen. Denn, daß die älteren Ansichten über denselben eine abermalige Untersuchung nicht entbehrlich machen, beweisen die neuen wiederholten Anstrengungen, Licht über die betreffenden Punkte in der Halachah-Literatur zu verbreiten. Und was eben diese Versuche betrifft, so weiß jeder, der den literar-

schen Arbeiten unserer Tage mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, daß unser Gegenstand wohl oft, ja vielleicht zu oft, berührt, besprochen und erörtert, aber immer nur in nebensächlicher Weise und nicht mit vollem Ernst als besonderes und alleiniges Untersuchungsziel in's Auge gefaßt wurde. Wie hätte man dies auch anders erwarten sollen? Ist doch der Gegenstand scheinbar von einfacher Natur. Orientirung in demselben scheint eine Leichtigkeit zu sein, trotz dem unbefriedigten Gefühle, das die vorhandenen Lösungen so ziemlich bei Jedem zurücklassen. Was Wunder daher, wenn man seine kostbare Zeit nicht mit untergeordneten Fragen vergeuden und lieber für die Lösung größerer Aufgaben verwenden möchte! Nach dieser Seite hin bedarf es also keines näheren Nachweises, daß unser Beginnen berechtigt sei. Schwieriger hingegen dürfte es sein, in wenigen Worten diese Berechtigung den obenerwähnten Werken gegenüber darzuthun; jene Werke, in denen alle Bedingungen einer gründlichen und erschöpfenden Lösung auch dieses Problems vorhanden sind. Wir wollen es daher gar nicht versuchen. Ueberzeugt jedoch, daß die Berechtigung sich von selbst in dem Verlaufe der Untersuchung ergeben wird, bemerken wir vorläufig nur Folgendes. Diese Arbeit hat ihren Ursprung zum Theil in dem Streben, uns, an der Hand der in Darke Hamischnah entwickelten Darstellung, von der Entstehung und Entfaltung der literarischen Thätigkeit der in Rede stehenden Periode eine klare und deutliche Vorstellung zu machen. Beim besten Willen wollte uns dies nicht gelingen. Je genauer wir die Hauptmomente, die die Mittelpunkte der betreffenden Erscheinungsgruppen in der Entwickelungsreihe der Halachah ausmachen, im Lichte der erwähnten Darstellung besehen, mit den einzelnen Erscheinungen selbst verglichen, desto weniger schienen jene diesen zu entsprechen. Die Erscheinungen setzen ganz andere Motive zu ihren Schöpfungstrieben voraus, als die sind, die nach der im gedachten Werke entwickelten Ansicht hier sich äußerlich in den Mittelpunkten darstellen sollen. Von einem freien Gesichtspunkte aus betrachtet, bildeten sich die nackten Fakta, die nun von selbst in den Vordergrund getreten waren, zu anderen ganz neuen Gestalten und Gruppen.

In dieser nun mitgetheilten Genesis unserer Untersuchung sind zugleich die Aufgabe und Disposition derselben gezeichnet.

Die Aufgabe ist eine zweifache. Wir hätten zuerst darzuthun, wie und warum die Darstellung in Darke Hamischnah den Thatsachen nicht entspreche, und dann zweitens, unter beständigem Hinblick auf die Quellen, die Entstehung der die Erscheinungen aus sich heraus erzeugenden und in denselben sich realisirenden Motive nachzuweisen. Doch der zugemessene Raum einer Zeitschrift gebietet die Umkehrung dieser Reihenfolge. Eine von positivem und gesichertem Standpunkte ausgehende Kritik hat viel vor derjenigen voraus, die sich erst einen solchen zu erobern hat. Während diese von jedem Schritte Rechenschaft geben muß, erfordert jene häufig nur eine rückblickende Vergleichung der bereits festgestellten mit den entsprechenden bestrittenen Punkten, um unaufhaltsam das Ziel zu verfolgen. Aus eben demselben Grunde, nämlich Raumersparniß, wird die Untersuchung sich in der Anführung und Besprechung beleuchtender oder begründender Citate aus den Quellen auf das Allernothwendigste beschränken. Die meisten wichtigen Citate, so zahlreich sie auch sind, dürften wohl dem sich ernstlich mit dem betreffenden Literaturzweige Beschäftigenden in dem Grade gegenwärtig sein, daß er jedesmal in der Benutzung des einen oder andern derselben leicht das betreffende erkennen möchte. Das große, in Scherira's Sendschreiben zusammengetragene Material, wie die reichhaltige und systematisch geordnete Blumenlese aus den halachischen Partien in Darke Hamischnah haben die Uebersicht über die in den Quellen zerstreuten verwerthbaren literar-historischen Bestandtheile ungemein erleichtert und so den sich hierfür Interessirenden mit den wichtigsten derselben vollkommen vertraut gemacht. Jedenfalls aber ist ein abermaliges Lesen des eben erwähnten Sendschreibens und der einschlägigen Stellen in Darke Hamischnah, das, insofern es die letzteren betrifft, ohnehin die Würdigung des polemischen Theiles dieser Arbeit bedingt, im Stande, die abgeschwächte Einzelerinnerung wieder aufzufrischen. Worauf wir aber ganz verzichten müssen, ist die eingehende Erörterung von rein halachischen Diskusionen zur Verwerthung ihres literar-historischen Gehaltes, so reich auch der Gewinn unbedingt sein würde und weshalb dieser Factor eigentlich bei keiner auf breite Grundlagen angelegten Untersuchung fehlen sollte; ein Umstand, der bis jetzt nicht häufig genug betont und noch weniger beherzigt wurde.

Wenn wir hier dieser unabweisbaren Forderung nicht genügen, so geschieht dies, weil eine sich auf Zeichnung von Umrissen beschränkende Arbeit sich eine solche Selbstbeschränkung auferlegen kann und muß. Und gebotene Selbstbeschränkung ist es auch, wenn diese Untersuchung, außer den einschlägigen Stellen in den mehrmals erwähnten Werken, die anderen kleineren, auf diesen Gegenstand bezüglichen und gediegenen Arbeiten äußerst selten und nur insofern in ihren Kreis ziehen wird, als deren Berücksichtigung unumgänglich sein möchte.

Erster Artikel.

Der Eintritt Schammai's und Hillel's in die Geschichte der Halachah-Ueberlieferung bezeichnet die Anfänge einer Revolution im jüdischen Geistesleben, die, beim Hinzutreten ungünstiger Umstände, die Vernichtung des Lebensprincips des Judenthums herbeiführen mußte. Und in der That stellten sich bald genug die Bedingungen des Zersetzungsprozesses ein. Nur der tiefblickenden Einsicht des zweiten Tannaïmgeschlechtes hat man es zu verdanken, wenn diese Auflösung, beinahe ganz vollzogen, nicht nur auf einmal gehemmt wurde, sondern auch die entgegengesetzten Wirkungen zur Folge hatte. Denn in den sichtbaren Aeußerungen des Zersetzungsprozesses wirkte dasjenige Lebensprinzip, das in den jüdischen Volkskörper, dem nicht lange darnach der letzte politische Todesstoß versetzt werden sollte, eine Kraft legte, die demselben eine eigene, immer sich regenerirende Entwickelung sicherte. Mit Schammai und Hillel verließ, aus bis jetzt noch nicht erkannten Ursachen, die bis dahin an der Hand der Ueberlieferung fortgeführte religiös-gesetzliche Regelung des Lebens in all seinen Theilen ihre bisherige uralte Stille und friedliche Stätte, um auf dem geräuschvollen Lebensmarkte, in öffentlichen Lehrhäusern in Geisteskämpfen ihre Autorität geltend zu machen. Auch das bestimmteste, sorgfältig präcisirte Gesetz zeigt sein analysirenden Anwendungsversuchen gegenüber eine Fülle ungeahnter Lücken. Solange der Einfluß solcher Versuche sich durch das Medium von Majoritätsbeschlüssen geltend macht, wird jede Lücke geschwind ausgefüllt, machen sich die aufgetauchten Zweifel nicht für die Dauer fühlbar. Vor Schammai und Hillel war ein solches

oder ähnliches Medium vorhanden. Mit ihrem Erscheinen in der Geschichte fängt der besprochene Einfluß an, sich auf direkte Weise geltend zu machen. Doch beschränkte die Unsicherheit sich zunächst auf eine kleine Anzahl von Fällen. Sie würde aber, selbst wenn keine außerordentliche Umstände hinzugekommen wären, zweifelsohne im Verlaufe der Zeit bedeutendere Dimensionen angenommen haben. Zuerst wäre die Reihe an diejenigen religiösen Handlungen gekommen, die nur in seltenen Fällen zur Anwendung kommen, die daher an Sitte und Brauch, jenen mächtigen Stützen des Schriftwortes, keinen Anhaltspunkt haben. Nach und nach würden sie sich auch auf einen großen Theil der in der Praxis beständig fortlebenden Gesetze erstreckt haben. Im Großen und Ganzen aber wäre das religiöse Leben von der Unsicherheit verschont geblieben; die an der Theorie und Praxis sich festhaltende Ueberlieferung bildete einen mächtigen Damm. Die kurz hierauf eingetretenen und lange anhaltenden politischen Katastrophen aber zersprengten nicht nur die Einheit dieser beiden Stützen der Ueberlieferung, sondern zerschlugen diese auch in unzählige Trümmer. Mit der politischen Einheit war auch die einheitliche Basis der Ueberliefernug geschwunden. Und so kam es, daß, als die Ausläufer des ersten und das zweite Tannaïmgeschlecht die eine geraume Zeit unterbrochene Arbeit des Ausbaues der religios-gesetzlichen Regelung wieder aufnahmen, man mit jedem Schritte auf die wiedersprechendsten Ansichten und Zeugnisse stieß. Die sich nun sammelnden und verstärkenden Jünger der schon früher im Entwickelungsstadium begriffenen zwei Hauptrichtungen, der schammaitischen und hillelitischen nämlich, fanden in den zerstreuten deutungsfähigen Trümmern der Praxis willkommene Bestätigung der eingenommenen Standpunkte. In Ermangelung des vormaligen Correctivs bildeten sich nun zwei diametral entgegengesetzt laufende Systeme aus, deren gefährliche Tragweite für die religiöse Einheit unberechenbar war. Wie sehr das praktische Leben in dem kurzen Zeitraume von kaum einem Menschenalter in allen seinen Theilen von diesem schädlichen Einflusse getroffen wurde, beweist am meisten folgender Umstand. Die heiligsten Grundpfeiler des jüdischen Lebens, die Ehegesetze, fingen an zu wanken. Die Bestimmungen über die Schwagerehe trugen schon im ersten Tannaïmgeschlechte tiefe Spuren von zunehmender Auflösung (vgl. Jebomoth Kap. 1, Misch. 2).

Und doch kann man wahrlich nicht behaupten, daß die Schwagerehe einen, im praktischen Leben selten zur Anwendung kommenden oder untergeordneten Punkt bildet.

Es dauerte nicht lange und auf allen Seiten wurde die Gefährlichkeit dieser Erscheinung eingesehen. Schon im zweiten Tannaïmgeschlechte wurden die krampfhaftesten Anstrengungen gemacht, dieser Gefahr zu steuern. Die frühere Einheit, das sah man ein, war nicht mehr zu erlangen; denn das Correctiv, das diese möglich gemacht, war zum großen Theil für immer verloren. Aber man wollte retten, was zu retten war. Das Streben, den entstandenen Bruch so viel als möglich zu heilen, vereinigte die anerkannten Autoritäten wie auch deren Anhang und Jünger auf jener Synode, die im Talmud unter der Bezeichnung בו ביום vorkommt, und der der Traktat Edojoth seine Entstehung zu verdanken hat. Ueber Veranlassung und Bedeutung dieser Synode und deren Produktes, des Traktates Edojoth, herrschen eigenthümliche Ansichten. Der innige Zusammenhang dieser beiden Erscheinungen wurde schon früh ziemlich allgemein erkannt. Doch ist diese Erkenntniß nicht das Resultat objektiver und selbstständiger Forschung, sondern vielmehr des unbedingten Vertrauens, das man dem Quellenzeugniß von der Zusammengehörigkeit ohne weitere Prüfung geschenkt hat. Nun geben die Quellen den bekannten stürmischen Personenwechsel in der Nasiwürde während des zweiten Tannaïmgeschlechtes als Veranlassung zu dem Zusammentritt der Synode. Auch diese Nachricht wurde auf Treu' und Glaube hingenommen. Ganz natürlich daher, daß man, auf Grund des über allen Zweifel erhabenen Zusammenhanges zwischen dem Personenwechsel und dem Traktate des „Zeugenverhörs," in Edojoth die Aufzeichnung der, in Folge des eingetretenen Wechsels, nöthig gewordenen Revision derjenigen Halachoth erblickte, die unter dem nun amtsentsetzten Nasi, der vorzüglich als religiöses Oberhaupt fungirte, festgestellt worden waren. Nun wollten aber ziemlich bedeutende Partien in Edojoth sich nicht in den Rahmen dieser Vorstellung fügen; so z. B. das ganze erste Kapitel dieses Traktates. Aus dieser Verlegenheit suchte man sich bald mit wirklich geistreichen Auswegen zu helfen (vgl. **Kerem chemed V.** p. 170 ff.). So glaubte man die Schwierigkeit, die das erste Kapitel bot, aus dem Wege zu räumen, indem man es als

Einleitung bezeichnete (ibid p. 180), die hauptsächlich die Aufgabe hatte, in allgemeinen Umrissen über die tannaïtische Verfahrungsweise bei Behandlung und Feststellung der Halachoth Aufschluß zu geben (רצה להציג גם כן איזה מאמרים כוללים בדרכי לימוד . . . ההלכות ibid). In derselben Weise sah man sich den übrigen Schwierigkeiten gegenüber zu helfen. Kurz, uns ist es kaum begreiflich, wie Kritiker ersten Ranges sich dabei beruhigen konnten. Die gedachten Schwierigkeiten, verbunden mit andern wichtigen Bedenken, hätten, so sollte man meinen, zur äußersten Vorsicht gegen die Quellenangabe hinsichtlich des Veranlassungsmotiv des „Zeugenverhörs" mahnen sollen. Schon die beträchtliche Anzahl der, den Quellen gemäß, an „jenem Tage" behandelten Gegenstände erregt Verdacht gegen die Vorstellung, die die Nachrichten sich vom Hergange der Sache machen. Die ausdrückliche Angabe (Edojoth Kap. 8, Misch. 3), daß der angeblich schon damals amtsentsetzte R. Gamliel das Präsidium führte, spricht zu deutlich, als daß haarspaltende Subtilitäten die Kluft ausfüllen könnten, die zwischen dieser Nachricht und der bewußten wiederholt betonten Vorstellung besteht. Was aber geradezu die Grundlosigkeit der quellenmäßigen Vorstellung unwidersprechlich bloßlegt, ist ihre widernatürliche, mit dem Geiste der Halachahträger unvereinbare Unterlage. Die Vorstellung setzt die Wahrscheinlichkeit einer Thatsache voraus, die schlechterdings mit den historischen Zeugnissen im Widerspruch steht. Nach ihr wäre das Halachahsystem von der jedesmaligen Individualität des Nasi oder religiösen Oberhauptes abhängig gewesen. Wenn dies überhaupt bei den Tannaïm denkbar wäre, so hätte der Verdacht gegen R. Gamaliel's Willkür in Gesetzesentscheidungen doch unmöglich so weit gehen können, daß man eine vollständige Revision der früher festgestellten Halachoth für nöthig finden konnte. Eine solche so tief eingreifende Erscheinung, die beispiellos in der Geschichte der Halachah dasteht, kann unmöglich in Persönlichkeitsfragen ihren Ursprung haben. Ein solches in das ganze religiöse Leben eines vorzüglich religiösen Volkes in einer durch und durch religiösen Zeit so tief einschneidendes Faktum wurzelt unbedingt in selbstlosem, heiligem Ernst, ist das Produkt des mit Nothwendigkeit sich äußernden und eifrigst bestrebten Nationalgeistes, seine höchsten Güter vor einer drohenden Gefahr zu retten.

Selbst wenn das Vorhandensein einer solchen Gefahr durch kein einziges Zeugniß bestätigt wäre, auch dann würden wir in vollem Rechte sein, dieselbe als eine unzweifelhafte Thatsache zu setzen. Nun aber entwerfen die Nachrichten aus der vorsynodalen Zeit in zwar kurzen aber deutlichen Ausdrücken ein trauriges Bild von der Zerrüttung, die das Auseinandergehen der schammaitischen und hillelitischen Richtungen herbeigeführt hatte. Aus diesen äußerst concisen Schilderungen vernimmt man deutlich die Stimme der Angst, Kümmerniß und Betrübniß, die sich wegen der in Aussicht stehenden noch trüberen Zukunft aller ruhigen und weitblickenden Gemüther bemächtigt hatten. Sollten all diese Erscheinungen nicht jeden Zweifel an der Wirklichkeit einer großen Gefahr beseitigen? Wenn man nun ferner hört, daß dieser Zustand vor der in Rede stehenden Zeit nicht gewichen ist; wenn man dann nach Ablauf jenes „Zeugenverhöres," auf demselben Schauplatze zurückgekehrt, keine Spur von der so gefürchteten Gewitterwolke entdeckt: sollte oder könnte man da die Ursachen dieses wunderbaren Ereignisses irgend anderswo, als in der Synode selbst suchen? Nur Voreingenommenheit kann noch Bedenken tragen, in dem sogenannten „Tage des Zeugenverhöres" die heilsame Anwendung von entsprechenden Mitteln zur radikalen Kur der tief eingewurzelten Krankheiten zu erblicken. Lag aber in den Differenzen der gedachten Schulen ein Hauptmotiv der zusammengetretenen Versammlung, so können diejenigen Bestandtheile im Tractat Edojoth, die desbezügliche Punkte zum Gegenstande haben, unmöglich, wie man vorgeschlagen hat, als nicht integrirende Theile dieses Tractates betrachtet werden, dem sie, wenigstens zum großen Theile, die Existenz gegeben haben.

(Fortsetzung folgt.)

Abhandlungen.

Ein weiterer Beitrag zur hebräiſchen Grammatik.[1])

Die weitere Ausdehnung des Gebietes der Pual-Form.

Die hebräiſche Grammatik hat noch lange nicht alle ihre Geheimniſſe verrathen, alle ihre Räthſel gelöſt. Je tiefer man in Sinn und Zuſammenhang des Einzelnen und Ganzen der heiligen Schrift eindringt, je exakter man es mit den Vorkommniſſen nimmt und ſich nicht mit vagen Nothbehelfen abfinden läßt, deſto mehr neue Erſcheinungen treten auch auf dem grammatiſchen Gebiete an den Tag, welche laut zeugen, daß der Abſchluß eines Lehrgebäudes der hebräiſchen Sprachkunde verfrüht aufgeführt wurde. Die Syntax der hebräiſchen Sprache auf wiſſenſchaftlicher Baſis kann erſt aufgeſtellt werden, wenn die Exegeſe ſämmtlicher bibliſchen Schriften ihr letztes Wort geſprochen haben wird — wozu noch ſehr viel fehlt. Für die Fixirung der phonetiſchen Regeln muß man faſt einen neuen Anfang machen, weil das Verhältniß des neugefundenen aſſyriſchen Vokaliſationsſyſtems zu dem alten tiberienſiſchen noch nicht über allen Zweifel erhoben und ermittelt iſt. Aber auch die Geſetze der Formlehre bedürfen einer Reviſion, indem die exaktere Exegeſe zu

[1]) Vgl. Januarheft d. Jg. S. 78 fg.

neuen Beobachtungen führt, welche die alten Regeln ganz oder theilweise umstoßen.

Die **Pual**-Form ist beispielsweise noch lange nicht nach allen Seiten hin beobachtet worden, daß darüber eine allgemeingültige Regel aufgestellt werden könnte. Die hergebrachte Regel lautet, daß das **Pual** in den dreiconsonantigen Verben stets den u-Laut mit dageschirter Verdoppelung des mittleren Radikals hat; einige Ausnahmen kämen auch mit dem o-Laute vor. Als solche Ausnahmen werden von Kimchi an aufgezählt: Nahum 3, 7: שְׁדֻדָה נָוֹת; 2, 4: מָגֵן גִבּוֹרָיו מְאֻדָּם; Ezech. 16, 4: לֹא כֳרַת שָׁרָךְ; Ps. 72, 20: כָּלוּ תְפִלוֹת דָּוִד; 80, 11: כָּסּוּ הָרִים; Spr. 24, 31: כָּסּוּ פָנָיו חֲרֻלִים. Dazu gehört aber noch das mehreremal vorkommende Particip. מְאֻדָּמִים Exod. 25 ꝛc. Ewald hat sich einmal verstiegen, eine **Pual**-Form mit o auch ohne Verdoppelung anzuführen: Genesis 7, 19: וְהֶהָרִים גְּבֹרוּ, was nicht einmal ganz richtig ist. In der That kommt aber das **Pual** mit Kamez ohne Dagesch so häufig vor, daß die Ausnahmen fast mit der Regel gleich zählen. Freilich nimmt sich in diesem Falle das **Pual** wie **Kal** aus. Wir wollen mehrere Stellen hier aufzählen.

Genesis 14, 3: כל אלה חָבְרוּ kann nur **Pual** sein gleich חֻבַּר, wie es auch **Targum** und **Peschito** wiedergegeben haben: אתכנשו. — In Levitic. K. 13 wird bei der Verwandlung der Körperhaare in weiß bei Aussätzigen das Verb. הפך gebraucht, und zwar drei mal im **Niphal** נהפך ללבן und נהפך לבן (13, 16—17; 25) fünf mal aber mit הָפַךְ לבן (13, 3—4; 13; 20; 55). Dies ist jedenfalls auffallend. Transitiv kann das הפך hier nicht gut genommen werden, weil das Adject. לָבָן nicht Objekt sein kann. Es ist also eine Passiv-Form wie נהפך, und so haben es wiederum **Targum** und **Peschito** richtig übersetzt: אתהפך; die griechischen Versionen dagegen haben es im aktiven Sinne wiedergegeben, nur zu 13, 4 hat Symmachos für הפך

das Passivum *μετεχρώσθη*, „umgefärbt worden“. — Numeri 23, 21: רעה ברך לְקֻחָתִי ist schwierig zu verstehen, wenn die Form Kal sein soll, macht sich aber leicht verständlich, wenn man sie als Pual ansieht. In diesem Sinne geben es auch die LXX wieder: *παρείλημμαι* und die Peschito: למברכת אתרברית, und wie es scheint auch das s. g. jerusalemische Targum אדבריית.

In der dreimal hintereinander vorkommenden abstrusen Form תְּחַדַּלְתִּי (Richter 9, 9—13) wissen sich Grammatiker und Ausleger nicht zu recht zu finden. Das ת ist Interrogativ; aber was soll die Form חֲדַלְתִּי bedeuten? Die Antwort ist leicht: es ist eine Pual-Form: „wurde ich denn beraubt“. Durch das Kamez-Chatuf haben die Punktatoren andeuten wollen, daß es keineswegs Kal ist. Daß im Hebräischen bei Passiven auch der Accusativ steht, braucht wohl nicht erst gesagt zu werden. Die Versionen haben das Wort durchweg mißverstanden.

נוח ist ein vollkommen transitives Verbum, und nichts desto weniger kommt es einmal in einem andern Sinne vor (Hosea 8, 5) זָנַח עגלך שמרון. Die Ausll. schwächen es bis zum Intransitiv. ab, obwohl es zwei Verse vorher טוב נוח ישראל transitiv ist. Nimmt man es als Pual-Form, dann ist Alles in Ordnung: „verlassen oder verworfen wurde Dein Kalb, Samaria“. Unter den Versionen faßt es die des Symmachos ganz allein im passiven Sinne: *ἀπεβλήθη*. — Das. 10, 1: חָלַק לבם ist nicht zu verstehen, wenn man das Verb. als Kal ansieht. Läßt man es aber als Pual gelten, so hat der Vers einen einfachen, guten Sinn: „getheilt wurde ihr Herz“. So übersetzen es wiederum richtig Peschito und Targum: אתפלג לבהון.

Hiob 7, 5 עורי רָגַע ומאס legen einige Erklärer im passiven Sinne aus, ohne sich von der Form Rechenschaft geben zu können. Die Bedeutung des Stammes selbst ist auch noch nicht befriedigend ermittelt; es ist wahrscheinlich mit ערוגה „Beet, d. h. gespaltene Erdfläche“, verwandelt. Doch gleichviel; die

Form ist jedenfalls **Pual**. Dafür spricht das damit zusammenhängende Wort ויכאם **Passivum** von מסס. Der Sinn ist also: „meine Haut wurde gespalten und aufgelöst".

Der schwierige Vers Nehemia 1, 7 חבל חָבַלְנוּ לך ist nur zu verstehen, wenn die Form als **Pual** angesehen wird, und das Verbum חבל „verpfänden" bedeutet. „Wir wurden Dir verpfändet, d. h, wir gehören Dir, Gott, an, und haben doch Deine Gebote nicht befolgt". — Eben so leicht verständlich wird der für schwierig gehaltene Vers Ps. 34, 6 הביטו אליו ונהָרוּ, wenn die Form als **Pual** angesehen wird, vom Verb. נהר „leuchten". „Sie blickten auf ihn, und wurden erhellt". So giebt es unter allen Versionen das **Targum** richtig wieder. אסתכלו לותיה ואתנהרו. — Den Satz וְרֻעוּ רליותיו (Jeremia 11, 16) kann man nicht verstehen, wenn man das Verb. nicht als **Pual** ansieht, wie es auch die Versionen passivisch wiedergeben, die **LXX** zwar schlecht *ἠχρειώθησαν οἱ κλάδοι* (der Vertent hat es von רע genommen), besser aber **Peschito**: סוכיה ואתחבלו, und eben so **Targum** ויתחברון. Denn der Stamm רעע ist nach der einen Seite transitiv: „erschüttern", „zerbrechen", also in **Passiv**. „zerbrochen werden".

Wir haben gesehen, daß vom Stamm כסי die **Pual**-Form zweimal mit dem o-Laut vorkommt: כֻּסּוּ. Was hindert uns, die unverständliche Form Deuteron. 32, 15: שמנת עבית כָּשִׂיתָ eben so als **Pual** aufzufassen gleich כֻּסִיתָ? Denn jedenfalls muß dazu בחלב, mit „Fett" ergänzt werden. — Noch mehr schwierige Verse können auf die allereinfachste Weise erklärt werden, wenn man diese Regel anerkennt, daß die **Pual**-Form ebenso gut durch ֻ wie durch ֹ ausgedrückt wird. Hiob 36, 21 כי על זה בָּחֻרְתָּ מעני gilt als ein dunkler Vers; die Dunkelheit schwindet aber sofort, sobald man בָּחֻרְתָּ als **Pual**-Form auffaßt gleich בֻּחַרְתָּ oder auch בֻּחֶרְתָּ. Denn בחר bedeutet eben so „prüfen" wie בחן. Jesaia 48, 10 בחרתיך בכור עוני; Spr. 10, 20 כסף נבחר „ge-

prüftes Silber". Vielleicht muß man eben so nehmen Jes. 41, 8—9 בחרתיך, „ich habe Dich geprüft;" denn בחר, „auserwählen, vorziehen" wird mit ב construirt; es müßte also lauten: בחרתי בך, wenn es bedeuten soll: „ich habe Dich erwählt". Was das בָּחֳרַת in Hiob betrifft, so geben es die Versionen passivisch wieder: **LXX** ἐξείλω, **Peschito** אתבחרת.

Wir haben also eine ganze Reihe von Erscheinungen gefunden, daß die **Pual-Form** ein viel ausgedehnteres Gebiet einnimmt, als man gewöhnlich annimmt, daß sie fast so oft in den vollconsonantigen Stämmen mit o wie mit u lautet, und daß dabei die auffallende Erscheinung beobachtet wird, daß das obligate Dagesch fehlt. Alle Beispiele sind damit noch nicht erschöpft. Mögen die hebräischen Grammatiker sehen, wie sie mit der Theorie von dem langen und kurzen Kamez (קמץ גדול und קמץ חטף) dabei durchkommen. Es ist hier nicht unsere Aufgabe. Die Thatsache soll nur durch diese Untersuchung constatirt werden, daß wir in der hebräischen Grammatik noch eben so wenig volle Gewißheit haben, wie in der biblischen Exegese, und daß Beide Hand in Hand mit einander gehen.

Die Stellung Joseph Al-Basir's in der jüdischen Religionsphilosophie.

Von
P. Frankl.

(Schluß.)

Man sieht aus dem Geständniß des Autors, daß er in diesem Werke nichts weiter bieten wollte, als wie die meisten אצולין, Männer der Principien bei den Arabern. Wir hätten dem Verfasser die Furcht, weitschweifig zu werden, vor der Abfassung gar manchen Capitels gewünscht, aber nicht bei diesem wichtigsten in einer jüdischen Religionsphilosophie. Die überaus peinliche Genauigkeit in dem Befolgen der Methode der Mutakallimin, die auch sonst noch scharf hervortritt, läßt auch ohne weitere Veranlassung auf eine gewisse Beschränktheit in der Erfassung und Durcharbeitung des Stoffes, jedenfalls auf Mangel an Originalität schließen. Pinsker sagt von unserem Autor: [1])

ונוכל לומר עליו בצדק שהוא עומד יחידי בין כל חכמי הקראים מתחלת הוסד דתם ועד היום הזה במה שאסף כל דעות הפילוסופים הידועים בזמנו וחרץ משפטו בהן לקרב ולרחק והראה את שכלו מסוגל בכל עניניו (originell).

Allerdings mit dem Maaßstabe des Karäismus, besonders des spätern, gemessen, erscheint Joseph Haroëh unendlich groß; aber ein origineller Philosoph war er keineswegs. Er kümmerte sich, wie es in seinen Schriften sich zeigt, sehr viel um die Schulen der Mu'tazila, verkehrte wohl auch mit den Häuptern derselben, las mit Eifer ihre Schriften, und daher stammt seine ausgedehnte Kenntniß des muslemitischen Kalâm's, die dann spätere Karäer weidlich ausgebeutet haben, namentlich Aaron b. Elia, der etwa an zwanzig Stellen seines עץ חיים unsern

[1]) Lit. Kab. נספחים S. 194.

Autor nennt, aber unendlich oft demselben ohne Nennung seiner Quelle folgt.

Ueber diese Abhängigkeit Aaron's von Joseph und ein eigenthümliches Mißverständniß bei Aaron ein ander Mal. Wir wollen gegenwärtig uns bloß auf Albasir's Religionsphilosophie beschränken. Wie wir sahen, fehlt dem מורה gerade das Wichtigste, das ihm den Stempel eines jüdischen Werkes aufdrücken würde, und in der That, das Buch macht den Eindruck, als ob es bis auf zwei, drei Stellen ebenso gut von einem Moslim hätte geschrieben sein können. Der jüdische Verfasser hielt es für eine Ueberschreitung der Grenzen, wenn er in einem Buche über die Religion Beweise für die Ewigkeit des mosaischen Gesetzes gebracht hätte. Dann begriff er auch unter dieser Religion nicht ausschließlich die jüdische, sondern auch den Islam als streng monotheistische. Das Werk ist demnach durchaus kein national-jüdisches, und ein solches konnte auch nicht wohl von einem Karäer geschaffen werden, welcher der Entstehung des Karäismus nicht gar zu fern stand und an der Ausbildung desselben regen Antheil nahm. Der Karäismus weist kein einziges Werk auf, das durch Tiefe des Gemüths sich auszeichnete. Von vorne herein destruktiver Natur fand er mehr an dem Spiele des zersetzenden Verstandes, als an dem des ewig sprudelnden Gemüthes sein Gefallen. Darum mußte Joseph sich so innig an den arabischen Kalâm klammern, der gleichfalls nur ein Werk des grübelnden Verstandes war.

Neubauer hebt bei der Beurtheilung des עץ חיים [1]) mit Recht hervor, daß Aaron ben Elia seine Aufgabe darum nicht glücklich gelöst habe, weil er die Midraschauslegungen, welche Maimonides so kräftig zur Seite stehen, nicht beachten wollte. Bedenkt man, daß zwischen Joseph Haroëh und Aron b. Elia ein Zeitraum von fast fünfhundert Jahren liegt, in welchem der Karäismus an dem beständigen Feuer der Schrift sich doch schon erwärmt hatte, in dem er schon eine bedeutende Literatur zu Tage gefördert und auch die Geistesarbeit der Rabbaniten benutzt hatte, dann begreift man recht leicht, warum die mutakalli-

[1]) a. a. O. S. 59.

mistische Wüste in Joseph's נעימות ס' so selten von einer Oase unterbrochen wird. Im 18. Kapitel des עץ חיים sucht Aaron b. Elia den Leser zu bereden, auch vor ihm und vor Maimonides wären die anthropomorphistischen Ausdrücke in der Bibel schon reichlich von Joseph Haroëh und nach dem Zeugnisse des Jehuda Hadassi[1]) von mehreren משכילים und Jehuda ben Koreisch behandelt worden. Wir halten es für einen Zug karäischer Bornirtheit, wenn Aaron, der bekannte Plagiator des Moreh, als Einleitung zu der Partie, wo er, ganz verlassen von den Seinen, dem Maimonides auf Schritt und Tritt folgt, gewissermaßen zur Entschuldigung des eigenen Mangels wider seine Gewohnheit mit Jahreszahlen heranrückt. Er berechnet nämlich, daß des Jehuda Hadassi's אשכל הכפר um 29 Jahre älter sei, als das Werk des Maimonides. Diese bei Aaron ganz ungewöhnliche kritische Schwatzhaftigkeit macht den Eindruck, als ob er sein Gewissen beruhigen wollte durch den Gedanken הגונב מן הגנב פטור. Es wäre unnütz, über eine solche Verdächtigung des Maimonides erst ein Wort zu verlieren. Wir wollen lieber die Thätigkeit Joseph Haroëh's auf diesem Gebiete prüfen. Im ספר נעימות fanden wir nichts Bedeutendes über diesen Punkt. Den einzigen, etwas eingehenderen Passus aus dem מחבימת פתי wollen wir hier mittheilen. Er befindet sich im 19. Abschnitte, im פרק כי יי יתי"ש לא יראה לעין und lautet:

ויתכן שנביא ראיה מן המשמע כי י"י יתי"ש לא יתכן באחת מן הפאות או חנייתו בדבר אשר הוא בפאה כן לא יתכן שיראה לעין ואשר אמר אכן אתה אל מסתתר הוא מצטרך אל ראיה כי אין החפץ בו גלוי של דבר ואשר יהיה כמו זה שבילו לא יכשר שנביא אותו ראיה ואשר תמצאהו במקרא מן המלות אשר גלויים גלוי הדמיון וכי הוא יראה לעין יתי"ש הוא דרך עובר והוא שני חלקים והם הראיה וכי הוא גוף באמת והוא אשר נזכור כמלאך הגדול והוא יענה על הכבוד הנורא ויאמר ראיתי את י"י ויראו את אלהי ישראל והדומה להם והחפץ בו הוא על דבר ברואי והוא על דרך עובר יענה כי זה יעבור ויכשר שמושו בלשוננו יענה כי יכשר להשתמש בלשוננו על כמו זה וגם בלשון ארום ואשר ה א בלשוננו הוא שאמר וכל הארץ באו מצרימה ואומר כל עפר הארץ היה כנים וכמו אלה הרבה במקרא ואשר הוא בלשון אדום הוא כמו בנה המלך ויחפצו בזה

[1]) Eschkol Hakkofer Alphabeth 66, litera Daleth.

כי בנה הבונה בצוי המלך ויהיה הנה מלה חסרה והוא כמו שנאמר ראיתי מלאך י״י או ככוד י״י והחלק הב׳ הוא אשר יהיה הדבר ביי יתי״ש ויש לו חפץ וולת הגלוי ואם יזכור עין החפץ בו היא העזרה והרחמים או כחושם יענה חלופם ואם יד החפץ בו אם נעימות ואם נקמות ואם יזכיר בו כי י״י יתי״ש נראה לעין והחפץ בו ראית מעשיו ומפעליו ונוראותיו.

Bei Saadia finden wir dieselbe Methode, nur consequenter durchgeführt, mit reicheren Belegen aus Schrift und Tradition versehen, im 2. מאמר des Emunoth wedeoth. Und wenn wir uns fragen, hat Saadia von Joseph entlehnt, oder umgekehrt, so können wir wohl am leichtesten ein Drittes annehmen, daß keiner von beiden zu entlehnen nöthig hatte; denn die ganze Sache ist in der einfachen, schlichten Form, wie sie dieselbe vortrugen, so einfach, daß jeder vernünftige Leser der Bibel, wenn er nur einigermaßen mit dem Geiste ihrer Sprache vertraut ist, darauf kommen kann. Allerdings der Umstand, daß jene Stelle, die wir aus dem מחכימת פתא zogen, im ס׳ נעימות fehlt, bestätigt unsere Annahme, daß jenes jünger sei, als dieses, vielleicht auch als des Saadia אמונות ודעות, weil Joseph zwischen der Abfassung des einen und des andern Werkes, vielleicht durch Saadia's Beispiel angeregt, eingesehen haben mochte, wie nöthig diese Stelle in einem religionsphilosophischen Werke sei. Keineswegs aber ist an eine Entlehnung Joseph's von Seiten Saadia's zu denken; denn dieser, der Vorkämpfer des traditionellen Judenthums, fand in der Ueberlieferung so viele Anregungen zur figürlichen Auslegung der Anthropomorphismen und ähnlicher Ausdrücke, daß er wahrlich nicht nöthig hatte, hierin bei den Karäern in die Lehre zu gehen. So stützt er sich denn auch wirklich auf die Targumim, die in den rabbanitischen Kreisen Babylonien's während der ganzen gaonäischen Epoche in hohem Ansehen standen [1]), und sagt [2]):

ומן המקובל כי מצאנו חכמי עמנו הנאמנים על תורתנו בכל מקום שמצאו מאומה מאלה הדמיונים לא תרגמוהו מונשם אבל השיבוהו אל מה שמסכים לשר ז הקודם והם תלמידי הנביאים ויודעים יותר דברי הנביאים ואלו היה

---

[1]) Vgl. תשובת הגאונים ed. Lyck R. Hai's Gutachten Nr. 92 und 93 und ein Gutachten R. Jehudai's unter den vielen kleineren der Nr. 45.

[2]) Emunoth wdeoth in der 2. Hälfte des 2. Capitels.

אצלם שאלה המלות בנשמותם היו מתרגמים אותם לנו כאשר הם. אך התברר להם מהנביאים חוץ ממה שיש בשכלם כי אלה המלות המונשמות רצה בהם ענינים גדולים ויקרים תרגמום כאשר התברר להם ומזה תרגמו הנה יד ה' הויה הא מחא מן קדם ה' הויא u. ſ. w.

Bei dieſer Gelegenheit wollen wir auch zugleich an ein auffälliges Moment erinnern, das bei der Vergleichung dieſer Stelle im Saadia mit der ähnlichen in der Riſaleth des Jehuda b. Koreiſch ed. Goldberg et Bargès p. 32 ſofort in die Augen ſpringt. Wie bereits oben erwähnt wurde, führen denſelben Jehuda Hadaſſi und Aron b. Elia als Gewährsmann für die Erklärung muſchabbiſtiſch ſcheinenden Ausdrücke in der Bibel an. Ob der von ihnen genannte ביאור ר' יהודה בן קריש identiſch ſei mit dem von Ibn Eſra am Anfange ſeines Meosnaim genannten אב ואם und demzufolge auch mit der grammatiſchen, der Riſaleth nachgedruckten Partie, läßt ſich ſchwer entſcheiden. Bei Gelegenheit der Erklärung von ואתחלחי אחטם לך beſpricht er im Allgemeinen die Anthropomorphismen und beruft ſich hinſichtlich ſeiner Auslegungsweiſe auf die Autorität der עלמא = חכמים, die ſchon geſagt hätten דברה תורה כלשון בני אדם — übrigens, wie wir glauben, ein überzeugender Grund für die Annahme, daß Jehuda b. Koreiſch bei der Abfaſſung dieſes Werkes Rabbanite war — und erwähnt gar nicht des Verfahrens der Targumim, deren fleißige Benutzung und Leſung er den Kairuanern ja ſo dringend empfahl. Saadia andererſeits unterläßt es wiederum, ſich auf die von Ben Koreiſch angeführte Talmudſtelle zu berufen. An Stelle dieſer, ſo zu ſagen, heimiſchen Hülfsmittel, die den Rabbaniten zu Gebote ſtanden, mußte der Karäer nach den fremden greifen, welche die Araber ihm boten. Aber für die Dauer konnten auch die Folgen dieſer unnatürlichen Verbindung nicht ausbleiben. Joſeph's ſtreng mutakallimiſtiſche Methode und Lehre konnte nur in ſo weit fortbeſtehen, als ſie für die Praxis von keiner Bedeutung waren. Metaphyſiſche Fragen konnte am Ende Aaron ben Elia noch halb und halb ſo löſen, wie Joſeph Haroëh. Sowie aber eine praktiſche Conſequenz aus irgend einer philoſophiſchen Theorie gezogen werden mußte, wurde auch ſofort die Unhaltbarkeit des fremden eingeſehen. Ein merkwürdiges Beiſpiel bietet Folgendes:

Joſeph, ein ſtrenger Mu'tazilite, tadelt im נעימות ס' im

שער בחמור ואשר ידבק בו die מגבראי, die da sagten, Gott, da er Herr und Gebieter sei, könne über seine Geschöpfe verfügen, wie er wolle, und schließt den Abschnitt folgendermaßen:

ועל זה אמרנו כי יש יתיש ערב על עצמו חמור הבהמות והעופות אשר נקריב קרבן וערב חמור אשר היזיר לנו לאכול למען כי החרו נגש עריבא החמור להם אשר הוא תחת הכאב והוא מחוייב עליו מפני כי לולא הצווי והזהיר לא היינו נעשה אותו.

Die theoretische Consequenz, daß Gott womöglich auch die פרעושים ופשפשין zum zukünftigen Leben erwecken müßte, nimmt Joseph auf sich und sagt, daß es weder unwürdiger, noch unmöglicher sei, als die ursprüngliche Schöpfung derselben. Und als praktische Consequenz ergab sich aus Joseph's Theorie, daß der שוחט nur unter der Bedingung einem Thiere das Leben rauben dürfe, wenn er sich dessen wohl bewußt war, daß der Allgerechte auch den Thieren im Jenseits für ihren Schmerz hiernieden Vergeltung bieten würde. Diese Ansicht finden wir nun gleichfalls ausgesprochen in den דיני שחיטה des Israel Magrebi:[1] ראוי שיהא השוחט בונר ו"ג"ו ויהיה מאמין בי"י שיתן לחיה תמור טוב תחת כאבו, sowie in einem Briefe eines sonst unbekannten יוסף מנשה בן כבוד מ' בכ"ר שבתי[2] an einen gleichfalls unbekannten דוד, der uns fast ein Excerpt zu sein scheint aus dem שער בחמור des Sepher Neïmoth.

Diese Ansicht wurde aber verworfen von den bewährtesten Lehrern der Karäer, von Jepheth, Jehuda Hadassi, Menachem Gizni, den beiden Aaronen und Elia Baschiazi.

Ueber Jepheth berichtet uns Elia Baschiazi in einer weiter noch anzuführenden Stelle.

Jehuda Hadassi sagt hierüber:

פאר השוחט להיות בקי וחכם ונודע ויודע מצות אלהינו על עקרה, פליל תבונה נודע למצוה כי בצדק צוה ולא בעול כבי אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא כי הוא המוציל ויוצר כל צורה, פיו להמית ולהחיות יצוריו שהוא שליט במעשי ידיו כשאהה שליט במעשה ידך ככ' באשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה בעולמך.

---

[1] Codex 41 Warn. fol. 324.

[2] Codex 41 Warn. fol. 145.

Die Ansicht Menahem's findet sich bei Pinsker.[1]) Am wichtigsten scheint uns die entschiedene Stelle im Abereth des Elia Baschiazi[2]):

החמישי להיות לו (לשוחט) ידיעה בכונת הכתוב באכילת החי על ידי שחיטה. כדי להקל הכאב בפנים וזה להוציאו מהיותו חמס על צד שנברא זה מפני זה ככ' כל שתה תחת רגליו וגו' לא על צד התמור כפי מה שנמשכו בזה קצת מן חכמינו הנמשכים אחרי דעת המדברים כי ואת דרך מקולקלת כפי מה שבאר החכם רבינו יפת נ"ע ורבינו אהרן בעל המבחר ורבנו אהרן בע"ח נ"ע[3]).

Zum Vergleiche ziehen wir noch eine hierher gehörige Stelle aus dem Emunoth wedeoth heran.[4]) Der vierte Punkt von den zwölf, deren Erörterung Saadia für die Festigung des Glaubens an die Authenticität der Schrift für nöthig hält, ist der:

והרביעי אולי יסרר ממהר בעבור מצות הקרבנות אם לשחוט הבהמות או להקטרת הדם והחלב ואקרב הענין הזה ואומר כי הבורא גזר על כל בעלי חיים במות ושם לכל אדם ימי חייו ושם מדת חיי הבהמות לעת שחיטתו ושם השחיטה במקום המות ואם יש בשחיטה צער יותר על צער מות הוא היודע זה וראוי או להת להם שיעור תמור הצער ההוא.

Ob Saadia, der hier in geschickter Weise, was wahr ist an beiden Theorien, verschmolz und Alles auf die richtige Instanz, auf Gott zurückwies, auch an Joseph Harosh dachte, der wohl schon im ספר המצוות ס' seine Ansicht ausgesprochen hatte, oder nicht, läßt sich kaum mehr entscheiden.

Zur Bekräftigung unserer Ansicht, daß unseres Autors מחבימת פתי sich viel mehr dem Emunoth wedeoth anschließe, als das größere ספר נעימות, führen wir den Schluß des Werkchens an. Nachdem er ein wenig gegen die rabbanitische Tradition losgezogen, in einer Stelle, die etwas corrupt zu sein scheint, fährt er fort:

והידיעה באותות הנביא ע"ה. ודאי בכירור נדע אותם וחוב עלינו להצדיקו בהם ולמענם והם ואפילו שנודעו ודאי בכירור נכנסה הפוגה על האומר כי

---

[1]) Lik. K. נספחים 60.
[2]) Abdereth ענין השחיטה ed. Eupatoria p. 66.
[3]) Ueber Aron b. Elia's Ansicht siehe Ez Chajim p. 135 u. ff.
[4]) Gegen Ende des 3. מאמר.

אין נביא ולא תורה יענה מי אשר לא יאמין בנבואות תרמה הכנסת הפוגות
על האומרים כי יתכן החמס מי״י ית״ש ודברי אלה יאמרו כי
משה ע״ה לא קרע ים אבל היה מקום מאלף שנה ועד אלף שנה יחסר
המים מן המקום ההוא עת מן העתים ועוד היה ישוב אל מקומו, ועד היום
יהיו כמו אלה המקומות ירועים והיה משה יודע זה המקום והיה מקום
אֵלַפְרִישׁ־טוּנֵרוּ (ἐλαφρία τοῦ νηροῦ?) יענה מעוט המים והלך אליו
בצדיה והעבירם וזולתו מאשר ביארנו הרבר בו במקומות רבזת,
והאלהים יורנו דרך הטובה u. s. w.

Offenbar hatte Joseph hier Niemand Andern im Sinne, als den bekannten Rationalisten Chiwi Al-Balkhi, in dessen Namen Ibn Esra [1]) diese Erklärung des Wunders am rothen Meere anführt, und gegen dessen Bibelkritik sowohl Saadia [2]) wie Salman b. Jerucham [3]) zu Felde zogen.

Hiermit schließen wir diese Skizze, in der wir blos ganz allgemein die Stellung Joseph Al-Basir's in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie andeuten wollten. Unwillkürlich jedoch wurden wir auf den Versuch geführt, eine, wenn auch keineswegs erschöpfende Parallele zwischen dem Karäer Joseph Al-Basir und seinem rabbanitischen Zeitgenossen Saadia zu ziehen.

---

[1]) Im Commentar zu Exodus 14, 27.
[2]) und [3]) Vgl. Graetz' Geschichte V, Note 20.

Veranlassung, Zweck und Entwickelung der halachischen und halachisch-exegetischen Sammlungen während der Tannaïm-Periode,

im Umrisse dargestellt.

(Fortsetzung.)

Wenn nach dieser Seite hin etwas befremdet, so ist es nicht, warum und daß Partien von den gedachten Differenzen daselbst angetroffen werden, sondern vielmehr daß nur ein so kleiner Bruchtheil hier vorkommt. Denn, genau genommen, müßte keine einzige der so zahlreichen Differenzen dieser Schulen hier fehlen; enthält ja Edojoth auch solche derselben, die sonst in andern Traktaten vorkommen. Die Vermeidung unnöthiger Wiederholungen kann also bei der Differenzeneinreihung nicht als leitender Gedanken gestanden haben [1]). Kann man nun mit Gewißheit annehmen, daß der gefährliche Entwickelungsgrad der eben erwähnten Schulen ein Hauptmotiv unserer Versammlung war, so ist es anderseits nicht zu leugnen, daß in ihm allein der ausschließliche Zweck der Synode nicht lag. Die in Edojoth unter dem einleitenden העיד vorkommenden allgemein-gültigen Halachoth beweisen unwiderlegbar, daß neben dem besprochenen noch ein anderes eben so wichtiges Motiv die Versammlung in's Leben gerufen hat. Welches andere liegt aber näher, als das Streben, die unzweifelhafen aber seit einiger Zeit zerstreuten Halachoth zu sammeln und zum

---

[1]) Die nähere Begründung des hier umrißlich dargestellten Verhältnisses der Synode an sich und andererseits zum Traktate Edojoth befindet sich in meinem vorigen Artikel: „Einiges über Ursprung und Bedeutung des Traktatrs Edojoth." Sinnstörende Errata in demselben: S. 40 Z. 6 v. u. l. — בג דורות nämlich — ibid Z. 7 v. u. l. aufgehen (בכל השנים statt: nämlich—בכל השנם). S. 77 Z. 4 v. u. l. bedeutend von der tosephtaischen Mittheilung ub statt: ab. ibid. Z. 10. v. u. l. individuelle statt: indirekte.

Gemeingut zu machen? Hierdurch wurden sie nicht allein der Vergessenheit entzogen, sondern auch, indem sie mit den sonstigen allgemein bekannten fest normirten Halachoth vereinigt wurden, zu einem festen Ausgangspunkte bei künftigen Erörterungen neu-auftauchender Fragen gebildet. Zieht man endlich in Betracht, daß, wie in den Quellen ausdrücklich bezeugt wird, das Ziel der Synode nicht war und auch nicht sein konnte, die bereits bestehenden Meinungsverschiedenheiten zwischen den zwei Schulen auszugleichen, sondern die Fortsetzung und Erweiterung der Schulen selbst unmöglich zu machen, so wird man gern zugeben, daß der Schwerpunkt der Synode nicht in Einem der oben besprochenen Motive, sondern in beiden zusammen oder richtiger, in einem beiden zu Grund liegenden Motiv gesucht werden müsse. Ein solches aber konnte nur die Herstellung eines Correctivs für die fernere Halachahentwickelung sein.

Aus dem nun erkannten Ziele der Versammlung ergiebt sich nothwendig, daß diese außer den zwei besprochenen Aufgaben noch eine dritte zu lösen hatte, die sie auch, wie sich bald zeigen wird, gelöst hat. Neben den Differenzen der unerbittlich consequenten und schroffen Jünger der zwei Hauptrichtungen bestanden noch viele andere, die die Tannaïten des ersten und zweiten Geschlechtes zu ihren Autoren hatten. Auch diese mußten nothwendig von der tagenden Synode berücksichtigt werden. Daß dies auch geschehen ist, beweisen die nicht unansehnlichen Partien in Edojoth, die Differenzen enthalten, in denen Tannaïtennamen der betreffenden Geschlechter genannt sind. Und daß die befindliche Anzahl derartiger Differenzen der wirklichen nicht entspricht; daß auch von diesen ebenso als von den allgemeingültigen Halachoth nur, wie von den schammaitischen und hillelitischen Differenzen, Bruchstücke in unserem Traktate vorkommen: hierüber kann für denjenigen, der mit der Halachahliteratur vertraut ist, kein Zweifel bestehen. *Edojoth ist eben nichts anderes, als eine Sammlung von Ueberbleibseln der verzeichneten Verhandlungen auf dieser Synode und der ersten übersichtlichen Mischnahordnung.* Wenn nun auch, unseres Wissens, keine direkte Nachrichten über die Verfahrungsweise der Synode hinsichtlich der nicht schammaitisch-hillelitischen Differenzen gefunden werden, so

kann man doch mit großer Wahrscheinlichkeit dieselben errathen. Dem mächtigen Einflusse gegenüber, den die zwei Richtungen auf das religiöse Leben bereits ausgeübt hatten, konnte die Versammlung in der Behandlung dieser Streitpunkte keine durchgreifende Schritte thun. Im Principe nahm man die Entscheidungen der hillelitischen Richtung als Norm an; hinsichtlich der Praxis hingegen räumte man auch der gegnerischen Richtung Autorität ein, wenn auch unter dem hinzugefügten, befehlähnlichen Wunsche, in der Praxis strenge Consequenz zu beobachten (vgl. Chullin 48b und Parallele). Nur in sehr äußerst wenigen Fällen wagte man irgend eine Bestimmung außer Kraft zu setzen. Diese Rücksicht war bezüglich der einflußreichen Schulen geboten. Anders wird man sich wohl den anderen bestehenden Differenzen gegenüber verhalten haben. Hier war weniger Nothwendigkeit für Schonung vorhanden. Außer in denjenigen zweifelsohne sehr wenigen Fällen, wo die eine oder andere Meinungsverschiedenheit ebenfalls zu tief in dem praktischen Leben Wurzel gefaßt hatte, wird man sonst wohl entweder vermittelst Stimmenmehrheit oder gegenseitiger Ueberzeugung die schwebenden Fragen zum Abschluß gebracht haben.

Die Folgen der Synode übertrafen bei Weitem die Erwartungen, die der optimistischste Blick sich von ihr versprochen hatte. Es gelang ihr erstens vollkommen, den consequent und energisch sich entwickelnden gegnerischen Richtungen innerhalb des Judenthums jede Bedingung einer Fortexistenz zu entziehen. Hiermit war die nahe Gefahr eines Schisma's von dieser Seite her gänzlich geschwunden. Eins der erstrebten Ziele war demnach vollkommen erreicht, und zwar nicht nur für den Augenblick, sondern auch für die folgende tausendjährige Geschichte erreicht. Denn eine so weit gehende Zerklüftung des Judenthums, wie die vorsynodale Zeit in ihrem Schooße barg, sah man später nie mehr. Die später abweichenden Systeme in der Gesetzesauslegung bewegten sich innerhalb des von dieser Synode gezogenen Kreises. Diese hatten nur die Bedeutung kräftigerer Entfaltung ein und desselben Prinzipes. Sie hatten daher nur Erweiterung und Stärkung desselben zur Folge. Jeder spätere Versuch, die gezogene Grenze zu überschreiten, endete damit, daß dessen Urheber, ohne im Entferntesten das Lebensmark des Judenthums zu beschä-

digen, sich vom Stamme loslösten und so selbst ihre Lebenssäfte vernichteten. Weniger glücklich war das Streben der Synode, durch Herstellung eines Correctivs die theoretische Einheit und praktische Gleichmäßigkeit zu erzielen. Die Erreichbarkeit dieses Zieles war in der That unmöglich. Die das neue Correctiv bildenden Elemente bestanden aus, wenn auch unzähligen, so doch nur einzelnen Gesetzesbestimmungen. Feste und sichere Ableitungsprinzipien, die bei eventuellen Ermittellungen nicht bereits festgestellter Halachoth als ein unabänderlicher Kanon hätten dienen können, enthielt die vorhandene Sammlung, ausgenommen etwa einen Theil der bewußten Herleitungsregeln, wenn überhaupt, jedenfalls nur sehr wenige. Und was jene Regeln selbst betrifft, so scheint es, daß sie nicht sehr häufig in Anwendung gekommen waren. R. Ismal scheint sie erst später wieder in Erinnerung gebracht zu haben. In diesem Umstande lag der Keim einer Wiederholung, wenn auch in viel kleinerem Maaßstabe, des eben beseitigten Uebels. Neue Analysirungsversuche, gleichgültig, ob im Interesse der praktischen Anwendung oder in theoretischer Absicht unternommen, mußten, wenn, wie nicht anders möglich, von verschiedenen Gesichtspunkten vollzogen, auch verschiedene Resultate ergeben. Und wirklich dauerte es nicht lange und die todtgeglaubten Schulen Schammai's und Hillel's feierten, freilich in veränderter und milderer Form, ihre Auferstehung. Schon in den Schulen, deren Häupter Mitglieder der Synode gewesen waren, ging man in halachischer Interpretation weit auseinander. Diese Verschiedenheit bildete sich, hinsichtlich des exegetischen Faktors bei Gesetzesermittlungen, in den Schulen des jüngeren R. Akiba und R. Ismael zu systematischen, ihres Gegensatzes sich bewußten Standpunkten aus. Auch diese Differenzen beschränken sich nicht auf die Theorie. Wiederum kann Ein Beispiel aus der Menge der neuentstandenen Differenzen darthun, wie diese nicht weniger als die früheren, tief in das praktische Leben eingriffen. Während nach andern Gesetzeslehrern nur das Produkt einer blutschänderischen Ehe als „Bastard" betrachtet wird, will R. Akiba die pentateuchische, den „Bastard" betreffende lebensvernichtende Gesetzesbestimmung auf das Produkt jeder pentateuchisch verbotenen Ehe angewandt wissen (Jebomoth, 49 a).

Eine andere mit den auseinandergesetzen Umständen innigst

zusammenhängende Gefahr für die Halachah, die die Synode theils nicht vorhersehen, theils wohl vorhersehen und auch beseitigen konnte, aber nicht beseitigt hat, ist folgende. Direkt nach der Synode ging beinahe jede der hervorragenden Persönlichkeiten, an denen das zweite und dritte Geschlecht so reich war, in der Entwickelung des vorhandenen Halachahstoffes ihren eigenen Weg und machte ihre Ueberzeugung zum unveräußerlichen Eigenthum einer zahlreichen Jüngerschaft. Nun hatte auch die Synode einen unübersehbaren Schatz von festen und streitigen Halachoth zusammen gebracht. Da aber dieselbe es unterlassen zu haben scheint, nach irgend einem andern Ordnungs- und Uebersichtspunkte als nach denjenigen zu suchen, der sich von selbst ergab, nämlich der Namen des Autors oder Ueberlieferers, so bot der ungeheure Stoffreichthum für die Erfüllung der ersten Bedingung einer getreuen und sicheren Ueberlieferung, die, was nicht aus dem Auge zu verlieren ist, überdies mündlich war, schwer zu überwindende Schwierigkeiten. Es waren an das Gedächtniß all zu große Ansprüche gestellt, als daß man gleichzeitig an ein innerliches Durchdrungensein vom Stoffe und eine vollkommene Beherrschung desselben hätte denken können. War dies schon mit dem auf der Synode zusammengebrachten Stoffe der Fall, in welchem Grade müssen diese Schwierigkeiten unter den direkt nach derselben herrschenden Verhältnissen zugenommen haben? Jener gesammelte Stoff bestand ohne Zweifel zum Theil aus kurzgefaßten Satzungen. Es ist kein Grund für die Annahme vorhanden, daß die unstreitigen, oder erst auf der Synode festgestellten Halachoth nicht annäherungsweise die Fassung, in der sie in der gegenwärtigen Mischnahsammlung vorkommen, theils schon lange vor der Synode gehabt, theils von der Synode selbst erhalten hätten. Brachten es die Zeitverhältnisse und das augenblickliche Ziel nicht mit, daß die Synode mit der Redaktion oder mit Ordnungsversuchen sich beschäftigte, so verhinderte dieses nicht, daß man von den zum Abschluß gebrachten Satzungen jede weitere Motivirung wegließ. Was die unstreitigen Halachoth betrifft, so waren diese gewiß von jeher in dem bekannten Lapidarstil abgefaßt. Also nur die offen gebliebenen Fragen werden mit ausdrücklicher Angabe der Gründe dafür und dagegen dem Ueberlieferungsschatze anvertraut geworden sein. Und doch, man sieht es leicht

ein, bot die Sammlung auch so einen ungeheuren Stoffreichthum dar. Man denke sich nun diesen Stoff in zahlreichen Schulen besprochen und bearbeitet, mit Erläuterungen und Consequenzen — hinzugefügt und gezogen von den neu entstandenen Richtungen — vermehrt, und man kann sich von der Verwirrung einen Begriff machen, in die die Halachah gerathen sein muß. Man vergesse ja nicht, daß in mündlichen Vorträgen Texterörterungen und aus dem Texte gezogene Consequenzen mit dem Texte selbst in Eins zusammenfließen; ein Umstand, auf den man nicht genug aufmerksam machen kann. Denn gerade die Nichtbeachtung desselben hat eine Menge Irrthümer erzeugt und verbreitet. Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß diese flüssige Beschaffenheit der Halachah, wie sie sich in den Schulen gestaltet hat, auch auf die religiöse Praxis schädlich wirken mußte. Wir sprechen nicht von denjenigen Halachoth, die in dieser Zeit sich im ersten Entwickelungsstadium befanden. Wie und auf welche Weise das praktische Leben sich den streitigen Ansichten gegenüber verhielt, die Erörterung dieses Punktes bedarf einer besondern sorgfältig eingehenden Untersuchung. Augenblicklich haben wir diejenigen Halachahpartien im Auge, die einer früheren Zeit angehören und Objekte der Schulerörterungen bildeten, aber eben deshalb in einen solchen ungeordneten Zustand gerathen waren, daß sie für die Praxis jeden sicheren Anhaltspunkt verloren hatten.

Was that unter solchen Umständen Noth? Was mußte und konnte geschehen, um dieser neuen Gefahr zu steuern? Die Antwort hierauf ist hinterher sehr leicht. Man sollte meinen, die zweifache Gestalt, in der sich die Gefahr zeigte, gäbe selbst die Rettungsmittel an die Hand. Eine wirkliche, von systematischen Gesichtspunkten ausgehende Stoffvertheilung und sachgemäße Redaktion einerseits und Vereinbarung oder innige Verschmelzung der auseinandergehenden Richtungen in der Vertheilungsmethode anderseits wären die wirksamsten Mittel gewesen. Dieser Ausweg erscheint uns sehr einfach und den bestehenden Verhältnissen am meisten entsprechend. Eine andere Frage ist es aber, ob auch die geschichtlichen Thatsachen dieselbe so erscheinen lassen. Mit anderen Worten: waren die Verhältnisse der Art, daß die erwähnten Mittel in Angriff genommen werden konnten? War in der That die Lösung beider Aufgaben nöthig und, wenn nöthig, ausführbar?

Waren die maßgebenden Schulhäupter von dem vorhandenen Bedürfniß durchdrungen? Und dieses einmal vorausgesetzt, hatten diese auch die nöthige Kraft, an die Lösung zu gehen? Die Antwort auf all diese Fragen kann man natürlich nur von den literarischen Ueberresten erwarten, die das talmudische Schriftthum aus diesem und den folgenden Zeitabschnitte der Tannaïmperiode aufbewahrt hat. Die Ueberreste finden sich in solcher Fülle, wie aus keinem früheren Zeitmoment derselben Periode. Die literarischen Elemente aus der Zeit vor dem dritten Tannaïmgeschlechte haben bis auf wenige Ausnahmen eine so kurze und bündige Fassung, daß man beinahe sich kein vollständiges Bild, und wäre es noch so allgemein, von der Geistesbewegung machen kann, die jene Erzeugnisse hervorgebracht hat. Die literarischen Bestandtheile aus der nachsynodalen Zeit hingegen zeigen, wenn auch nur in allgemeinen Umrissen und zum Theil auch indirekt, die verschiedenen Wege, auf denen sich die neuen Richtungen entwickelten, von einer Seite, daß man wohl nicht ohne Anstrengungen, aber doch im Stande ist, ihre Beschaffenheit ziemlich genau kennen zu lernen. Der Eindruck, den eine genaue Betrachtung der zwei verschiedenen Literaturmassen, in denen sich das Leben und Wirken zweier Abschnitte jener überaus wichtigen Periode manifestiren, auf den reflektirenden Forscher in dem ersten Augenblick macht, ist ein ganz merkwürdig befremdlicher, ja beinahe räthselhafter. In dem Bilde, das sich von den literarischen Gruppen des ersten Abschnittes abhebt, sieht man in mehr oder weniger deutlichen Zeichnungen in den Schulen Schammai's und Hillel's einen immer stärker anschwellenden Strom sich gegen den Einheitsdamm der Halachah mit Zerstörungswuth ergießen. Mit Spannung folgt man dessen Lauf und urplötzlich, ohne daß man irgend welche Schutzmittel anwenden sieht, verschwindet derselbe, ohne auch nur eine deutliche Spur zurück zu lassen. Die in den Quellen befindlichen Nachrichten und Berichte über die Synode lassen, wie oben erörtert, deren eigentliche Bedeutung unerklärt. Ja genau besehen, leiten sie den Forscher irre. Gerade das Entgegengesetzte bemerkt man in dem Bilde, das aus den Literaturgruppen des zweiten Abschnittes vor unsern Augen entsteht. Gleich beim ersten Blicke entdeckt man jene große Sammlung, die den Inhalt der Halachoth in einer eben so systematisch guten,

als stilistisch ausgezeichneten Redaktion zeigen. Man begegnet einem großartigen Produkte in vollendeter Gestalt, ohne unmittelbar die vielfach versuchten Anstrengungen wahrzunehmen, die zweifelsohne der Aufführung dieser Monumente vorhergingen. In denselben treten die Schulstreitigkeiten noch immer mit ungebrochener Kraft uns entgegen. Unwillkürlich steigen in uns folgende Gedanken auf. Man überzeugt sich sehr bald, daß die vorliegenden Sammlungen eben so wenig das Werk eines Tages seien, als sie ihre Entstehung rein schriftstellerischem Drange allein zu verdanken haben. Ein Rückblick auf den ersten Abschnitt dieser Periode genügt, um einzusehen, daß dieselben aus einem tiefgefühlten Bedürfniß hervorgegangen seien und sie den nothwendigen Abschluß einer längeren Reihe von Versuchen bilden. Aber die Motive dieser Versuche, der Zweck, den diese in ihrer Gesammtheit sowohl als jede insbesondere erreichen wollen, darüber liegt ein Schleier ausgebreitet. Die bisherigen Resultate der kritischen Forschungen nach dieser Seite hin haben diesen Schleier keineswegs ganz gelüftet. Das einzige, was die Kritik bis jetzt mit Gewißheit ermittelt hat, beschränkt sich auf die allerdings wichtige Entdeckung: das Motiv jener Sammlungen sei, in den stark angewachsenen Halachahstoff Ordnung und Systematik zu bringen. Hiermit ist aber das Verhältniß der verschiedenen Sammlungen zu einander nicht erklärt. Auch noch einer anderen Frage kann man sich beim Anblick der fortdauernden Schulstreitigkeiten nicht erwehren. Wie kommt es, daß, trotz den Schulstreitigkeiten während mehrerer Geschlechter nach dem Verschwinden der schammaitischen und hillelitischen Richtungen nicht ein einziger Laut der Besorgniß über möglichen Verfall vernommen wird, während die Nachrichten aus der Blüthezeit der erwähnten Richtungen eine so düstere Stimmung in maßgebenden Kreisen über ein ähnliches Ereigniß wiedergeben? Zu dieser Frage gesellt sich beim Betrachten des geschichtlichen Materials derselben Periode im ersten Augenblick — und nur das erste Stadium der Untersuchung haben wir hier im Auge — noch das so eben berührte Räthsel, das der erste Zeitabschnitt in dem plötzlichen Verschwinden der besprochenen Richtungen darbietet. Mit der Erklärung dieses Punktes hat man bis jetzt, so viel uns bekannt, es leicht genommen. Nun, es ist wahr, nach der

obigen Auseinandersetzung ist, wie wir glauben, über diesen dunkeln Punkt Licht verbreitet. Aber diese Einsicht bereitet eine Weile wieder eine andere Ueberraschung. Als eins der wirksamsten Mittel zur Abwendung der im zweiten Zeitabschnitte drohenden Gefahr hat sich eine entsprechende Redaktion der im chaotischen Zustande befindlichen Halachoth ergeben. Nun, diese Redaktion trifft man in den eben besprochenen Sammlungen vollzogen. Wie kommt es nun, daß dessen ungeachtet die Schulstreitigkeiten noch in demselben Maaße fortdauern?

Aus dem nun Erörterten ergiebt sich zweierlei. Der Gesammteindruck, den man bei einem prüfenden Ueberblick über die reichhaltigen literarischen Bestandtheile aus dem zweiten Zeitabschnitte unserer Periode erhält, liefert, wenn die Prüfung ohne gründliche Erkenntniß des geschichtlichen Entwickelungsganges während des ersten Zeitabschnittes unternommen worden ist, nur sehr wenige Resultate. Der einzige Gewinn ist die Wahrnehmung, daß die früher vermißte Ordnung und Systematik in dem Ueberlieferungsschatze sich hier in einem großen Grade der Vollendung zeigt. Weiter aber erfährt man nichts. Mit jedem Schritte begegnet man erklärungsbedürftigen Momenten, ohne im Stande zu sein, den nöthigen Aufschluß zu geben. Tritt man aber an die Untersuchung der literarischen Bestandtheile mit vollem Verständniß des ersten Zeitabschnittes heran, so hellt sich dieses Dunkel, wenn auch nicht gänzlich, doch bedeutend auf. Die Einsicht in die Hinterlassenschaft der Synode, die gemachte Entdeckung, daß am Eingange des zweiten Abschnittes eine ungeheure Anhäufung von Halachoth ohne systematische Ordnung und, theilweise selbst, ohne bestimmte Fassung sich finde, setzt den auf der Schwelle des Labyrinthes stehenden Forscher in den Stand, sich schon jetzt eine ungefähre Vorstellung von den verschlungenen Pfaden zu machen, die in Wirklichkeit nach einer gewissen Planmäßigkeit angelegt sind. Einige Schritte weiter, und er überzeugt sich, daß die Wirklichkeit seiner Vorstellung entspricht. Denn ein aufmerksames Auge entdeckt gar bald in den vielfachen, wenn auch zerstreuten historischen Notizen im talmudischen Schriftthum, daß eine ziemliche Anzahl Schulhäupter sich des angehäuften Stoffes mit der Absicht bemächtigten, denselben in verschiedenen Weisen zu beleuchten und zu erweitern. Schon jetzt ist man in

der Lage, von vorne herein den Entwickelungsgang, den diese Geistesthätigkeit nehmen wird, annäherungsweise zu bestimmen. Man braucht aber nur seine Aufmerksamkeit auf einige der zahlreichen Halachahverhandlungen zu richten, und man gewahrt die damalige Schulthätigkeit in ihren wesentlichsten Zügen gezeichnet. Das Bild, das die gedachten Partien von der Schulthätigkeit unmittelbar nach der synodalen Zeit entwerfen, ist ungefähr Folgendes. Die Schulhäupter oder Lehrer theilen aus der Grundsammlung, auf der Synode zu Stande gekommen, allgemein gültige sowohl als ursprünglich streitige, doch im Laufe der Zeit zum Abschluß erhobene Halachoth als objektive Traditionen mit. Bei der Mittheilung dieser Halachahgattung sind die Lehrer nur unselbstständige Ueberlieferungsorgane. Hingegen nimmt die Tradirung einer andern Halachahgattung ihre volle Geistesthätigkeit in Anspruch. Wie sich denken läßt, befand sich unter den allgemein gültigen Halachoth, d. h. unter den Halachoth, die ihre Basis, d. z. w. ihre Berechtigung entweder im Bibelworte oder im praktischen Leben oder endlich in der mündlichen Ueberlieferung hatten, eine große, wenn nicht die größte Anzahl solcher, die keine feste abgerundete Gestalt darboten. Eben in der Abrundung und Feststellung der flüssigen und schwankenden Halachoth liegt der Schwerpunkt der tannaïtischen Lehrthätigkeit. Von der vorhandenen Basis ausgehend, gelangt man, vermittelst Exegese (ת״ל) und logischer Folgerungen (דין הוא) zunächst zur Begründung des Ausgangspunktes und dann zur Ermittlung und Feststellung der implicite in denselben liegenden Keimpunkte. Die Reihenfolge der behandelten Gegenstände ist eine zufällige; die Verhandlungen folgen nicht einem festen Programme. Die Jünger prägen diese, mitunter durch eingestreute Einwürfe und deren Beseitigung sehr weitläufige Discussionen ihrem Gedächtnisse ein, die sie dann weiter mittheilen. Dieses in allgemeinen Zügen entworfene Bild ist ein treuer Spiegel jener Geistesthätigkeit, die jene unglaublich reiche Produktivität entwickelt hat, die den Inhalt des tannaïtischen Schriftthums ausmacht.

Ist unter diesen Verhältnissen die Behauptung gewagt oder gehört viel dazu, einzusehen, daß die Bedingungen einer treuen und genauen Fortüberlieferung immer mehr schwanden, je nach-

dem der exegetische Gesichtspunkt erweitert, die Schlußfolgerungen complicirter, der Halachahstoff reicher und die Jüngerzahl größer wurden? Strenge Gewissenhaftigkeit und skrupulöse Genauigkeit der Ueberlieferer konnten unter solchen Umständen keine Bürgschaft mehr bieten. Im Gegentheil diese Tugenden mußten nothwendig schädlich wirken. Denn, das in diesen Schulen grundsätzliche Streben, das Gehörte so viel als möglich wortgetreu weiter zu überliefern, nahm die Ueberlieferungsträger ganz in Anspruch. Bei einer solchen Gedächtnißanstrengung konnte es nicht ausbleiben, daß die Selbstthätigkeit, diese erste Bedingung des Durchdrungenseins von dem aufbewahrten Stoffe, darunter litt. Und in diesem Umstande ist die Ursache jener öfteren Erscheinung in der Tannaïmliteratur zu suchen, daß Ueberlieferungen über ein und dasselbe Objekt, selbst wenn es aus derselben Quelle fließt und nur durch verschiedene Kanäle geleitet, bedeutend von einander abweichen. Wie man weiß, begegnet man diesem Uebelstande besonders häufig bei untergeordneten Punkten, wie z. B. bei Angaben von Autoren- oder Ueberlieferernamen irgend einer Halachah. Diese Erscheinung wurde vielfach besprochen; sie ist aber ganz in der Natur der Verhältnisse begründet. Das Gedächtniß, dem die Lösung einer überaus schwierigen Aufgabe zugetheilt wurde, suchte naturgemäß, obschon nur halbbewußt, sich auf irgend eine Weise die Lösung zu erleichtern. Der Unterschied zwischen Nebensächlichem und Cardinalpunkten gab dann den Ausschlag in der Wahl der mehr oder weniger zu bewahrenden und erhaltenden Punkte. Solche Abweichungen richteten dann erst rechte Verwirrungen an, wenn sie im weiteren Verlaufe der Ueberlieferung bei einem Dritten zusammentrafen. Denn dieser war einerseits ängstlich bemüht, das Erhaltene treu und gewissenhaft weiter zu überliefern, anderseits nicht im Stande, weil aus Pietätsgründen nicht gewillt, die in solchen Fällen nöthige Kritik zu üben. Die Widersprüche wurden auf diese Weise sanctionirt und verewigt. Diese und viele andere ihr ähnliche Erscheinungen, bei oberflächlicher Betrachtung so räthselhaft und unbegreiflich, stellen sich bei tieferem Eingehen als natürliche Ausflüsse von Zuständen und Verhältnissen heraus, die die erste Zeit nach der Synode erzeugt hat. Demnach findet unsere obige gewissermaßen aprioristische Beschreibung von dem Entwickelungs-

gange der Halachah in der direkt auf die Synode folgenden Zeit ihre volle Bestätigung. Es können nunmehr auch die von uns ebenfalls apriori gezogenen Consequenzen hinsichtlich der Gefahr, die aus solchen Verhältnissen hervorging nicht einem Zweifel unterliegen. Steht dies einmal fest; war die Gefahr wirklich und in der beschriebenen Weise vorhanden: so kann ebenfalls kein Zweifel obwalten, daß die von uns oben angegebenen Mittel allein geeignet waren, der Gefahr zu steuern. Wo in Anhäufung, Erweiterung und Complicirung des Stoffes einerseits und in Verschiedenheit der Behandlungsweisen andererseits die Ursache der Gefahr liegt, da kann, so sollte man wenigstens meinen, nichts so sehr die Beseitigung derselben befördern, als eine allen Anforderungen entsprechende Redaktion und Verständigung der auseinandergehenden Lehrsysteme.

Befänden sich in den Quellen, eben so gut wie die unwiderlegbaren Beweise für die Thatsächlichkeit der versuchten und zu Stande gebrachten Redaktion, auch für die Annahme Anhaltspunkte, daß die gedachte Verständigung angestrebt und erzielt worden sei, wir könnten schon jetzt einen wichtigen Theil der Aufgabe dieser Untersuchung als gelöst betrachten. Denn die Veranlassung zur Redaktion der bewußten Sammlungen so wie der Zweck, den diese verfolgt, liegen nun in ihrer Allgemeinheit bloß. Wir könnten dann einen Schritt weiter thun und unseren Blick auf die einzelnen Momente richten, die, soll die Untersuchung nicht auf halbem Wege stehen bleiben und so auf die Einsicht in die Entwickelung der Redaktion ganz verzichten, nothwendig erforscht und festgestellt werden müssen. Nun findet sich aber in dem bedeutenden Quellenmaterial keine Spur von Anstrengungen, die, um uns so auszudrücken, die officielle Gesammtvertretung der Halachah als solche gemacht hätten, um die erwähnte Verständigung zwischen den verschiedenen Schulen zu erzielen. Eben so wenig lassen sich Anzeichen einer solchen Verständigung, als vollzogene Thatsache erkennen. Nicht ohne Grund legen wir auf den Ausdruck officielle Gesammtvertretung so viel Gewicht. Es ist nicht zu leugnen, daß von Seiten der verschiedenen Redakteure von Halachahsammlungen, auch von einzelnen Schulhäuptern und sonstigen Autoritäten Anstrengungen gemacht wurden, um, wenn auch nicht eine Aussöhnung der Lehrsysteme herbeizuführen,

so doch die Ergebnisse jener nach gewissen Maaßstaben zu Normen zu erheben. Dieses Ziel wurde nicht nur angestrebt, sondern auch erreicht. Wäre ja sonst auch keine vollständige codificatorische Redaktion möglich gewesen. Die vielen nach der Synode aufgeworfenen und in verschiedenem Sinne entschiedenen Fragen wären ja sonst ungelöste Fragen geblieben. Indessen darf man nicht aus dem Auge verlieren, daß solche Entscheidungen, weil nicht von allen Autoritäten nach gleichem Maaßstabe vorgenommen, nicht eigentliche Verständigung genannt, noch weniger mit der auf eine Linie gestellt werden können, die auf der Synode erzielt war. Die Frage drängt sich daher nochmals heran, woran liegt es, daß man jetzt weniger als früher eine Verständigung für nöthig erachtet hat? Wie hat man es sich zu erklären, daß eine ähnliche Erscheinung, die früher eine verzweifelte Gemüthsstimmung erzeugt hatte, jetzt beinahe ganz unbeachtet fortbestehen blieb?

Diese Fragen sind leichter zu beantworten, als es beim ersten Blicke scheint. Indem die Schulstreitigkeiten das auf der Synode geschaffene Correctiv zur Basis hatten, von der sie ausgingen und zu der sie zurückkehrten, waren sie sich, trotz ihrer sonstigen Uneinigkeit, ihrer Zusammengehörigkeit und ihres gemeinschaftlichen Bodens bewußt. Die Autoren selbst betrachteten ihre Ueberzeugungen als individuelle Ansichten. Diese verloren daher auch in ihrem Auge nicht ihren eigentlichen Charakter; wenn auch jene hiermit keineswegs ihre Ansprüche auf alleinige Gesetzesgültigkeit ihrer Entscheidungen aufgaben. Die Herleitung der Richtigkeit seiner Ueberzeugung von rein subjektiver Auffassung der allgemein heilig gehaltenen Quellen, des Correctivs und des Bibelwortes, gerade dieser Umstand verlieh den Differenzen den Charakter von Schulstreitigkeiten. Dazu kam die Mannigfaltigkeit der maßgebenden differirenden Autoren, ferner die Reichhaltigkeit der betreffenden streitigen Objekte; beide Umstände erhielten die neuen Halachahprodukte im beständigen Fluß und ließen die Bildung bestimmter Richtungen in der Praxis nicht aufkommen. Anders war es früher. Die Schulen Schammai's und Hillel's hatten keine gemeinsame, breite und feste Grundlage zum Ausgangspunkt. Die eigene Ueberzeugung machte daher auf Objektivität und folgerichtig auf ausschließliche Geltung Anspruch. Die so gerühmte

Toleranz der beiden Richtungen (vgl. Jebomoth, Kap. 1 Mesch. 6) muß man nicht anachronistisch auf die vorsynodale Zeit beziehen. Der betreffende Bericht ist vielmehr eine Ergänzung zu der oben (S. . . .) citirten synodalen Entscheidung, die dem faktischen Einflusse der schammaitischen Richtung auf das praktische Leben Rechnung trug. Von Toleranz vor dieser synodalen Aussöhnung ist in den Quellen keine Spur wahrzunehmen, wohl aber vom Entgegengesetzten. Solche Umstände aber waren der raschen Erstarkung und Ausbildung zweier feindlich gegenüber stehenden Richtungen sehr günstig. Der bedeutende Unterschied zwischen den Verhältnissen vor und nach der Synode leuchtet nun ein. Nicht das Unentschiedene und Schwankende, das der religiös-gesetzliche Kanon in der Praxis darbot, war es, was früher gewaltige Reibungen hervorrief. In dieser Beziehung war der Zustand im zweiten Zeitabschnitte nicht viel besser. Im Bewußtsein des wirklichen tiefen Gegensatzes lag der Keim jener Verhältnisse, die, wenn consequent entwickelt, nothwendig zu einem unheilbaren Bruch innerhalb des Judenthums geführt hätten. Man begreift nun vollkommen, warum man in dem zweiten Zeitabschnitte nicht die leiseste Stimme für Anbahnung einer Verständigung vernimmt und nicht die mindeste Anstrengung seitens einer officiellen Gesammtvertretung machen sieht, um einen einheitlichen Religionscodex zu erlangen.

Die Hinwegräumung der Schwierigkeit, die die Nichtübereinstimmung der Thatsachen mit einem Theile unserer obigen Voraussetzung bereitet hatte, macht es der Untersuchung nun möglich, den von ihr bis dahin mit Erfolg betretenen Weg weiter zu verfolgen. Die nächste Aufgabe, die jetzt zu lösen wäre, ist die nähere Präcisirung des Redaktionsbedürfnisses und die Bloßlegung der Art und Weise, wie man diesem Bedürfnisse abzuhelfen gesucht habe. Mit anderen Worten: die nächste Aufgabe ist Veranlassung und Zweck der bewußten Sammlungen näher zu beschreiben. Zwei Wege stehen der möglichen Erreichung dieses Zieles offen. Man kann die zahlreichen direkten und indirekten Notizen in den Quellen, d. z. w. eine entsprechende Auswahl derselben zur Basis nehmen, von der ausgehend man, durch

Prüfung und Vergleichung, zur Zusammenstellung eines vollständigen Bildes von den damals wirkenden Motiven gelangen könnte. Dieser Weg ist bis jetzt gewöhnlich eingeschlagen worden. Zu einem günstigen Resultate hat er aber nicht geführt. Nun kann man auch umgekehrt eine mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothese zum Ausgangspunkte nehmen, über deren Werth oder Unwerth dann eine nachträglich sorgfältig angestellte Prüfung derselben an den Thatsachen zu entscheiden hätte. Dieser Weg hat sonst allerdings seine bedenkliche Seite; er läßt der Willkür viel zu viel Spielraum. In unserem Falle aber verdient dieser aus folgenden Gründen den Vorzug. Die Hypothese, von der man hier ausgehen kann, ist mehr als Hypothese; sie grenzt an Wahrscheinlichkeit. Wir haben nämlich zur Vergleichung einen geschichtlichen Prozeß vor uns, der in den Hauptzügen solche Aehnlichkeit mit dem des betreffenden Zeitraumes der Tannaïmperiode aufweist, wie man sie sich kaum größer wünschen könnte. Nun haben sich die Produkte, in denen sich der erwähnte Prozeß realisirt hat, in so großer Fülle erhalten, daß es dem Forscher nicht schwer fällt, den Weg, den die bewegenden Ideen des betreffenden Zeitraumes zurückgelegt haben, mit ziemlicher Genauigkeit zu zeichnen. Man setze nun den Fall, die Resultate, die sich aus einer Betrachtung eben dieses Zeitraumes für unsern Gegenstand ergeben würden, entsprechen den Consequenzen, die aus den richtig erkannten Verhältnissen während der nachsynodalen Tannaïmperiode gezogen werden können. Es wäre dann kein Grund vorhanden, an der Voraussetzung eines gleichen Entwickelungsprozesses in dem letzterwähnten Zeitabschnitte zu zweifeln; es sei denn, daß die in den Quellen erhaltenen geschichtlichen Notizen oder sonstige Zeugen jene Lügen straften. Die Aufgabe, die diese Untersuchung in ihrer jetzigen Phase zu lösen hat, ist demnach Folgendes. Zunächst hat sie die Aehnlichkeit des betreffenden Geistesprozesses mit dem unseres Zeitabschnittes näher darzuthun; dann den Entwickelungsgang des ersteren, in so fern dieser auf die in Rede stehende Frage Bezug hat, bloszulegen; ferner zu prüfen, ob die Verhältnisse und Umstände, die bei beiden obwalten, in dem Maaße einander ähnlich sind, daß sie zum Schlusse berechtigen, daß die Vollziehung beider Prozesse nicht nur ähnliche Motive hatte,

sondern auch gleichem Gesetze folgte; und endlich zu untersuchen, in wie weit die auf diese Weise erzielten Resultate den Aussagen der betreffenden Quellennachrichten entsprechen.

(Fortsetzung folgt.)

Kleine Beiträge von Ad. Neubauer.

I. Der Itur.

Beim Catalogisiren der Hschr. Opp. 64 (ol. 673), welche den gedruckten Theil des Itur enthält, bin ich auf manche Irrthümer, die die jüngsten Bibliographen über den Autor dieses Werkes und über die Zeit der Abfassnng desselben begehen, aufmerksam geworden. Zunz, der stets sorgfältig mit seinen Angaben ist, sagt (Binj. v. Tud., II, 14), daß unser Isaak ben Abba-Mari gegen 1130 geboren wurde. Doch läßt sich das Geburtsjahr schon dadurch näher bestimmen, da er den Itur 41939 Sch. = 1491 sel = 1179 begonnen hat und in der Vorrede sagt: והיום במעלה הששית אמרתי אני יצחק, wo er doch also wenigstens 51 Jahre alt war, der Autor also wenigstens 1128 geboren sein muß. Ein Gedicht, welches sich zu Anfang unserer Hschr. findet, enthält aber nicht nur das Geburtsjahr des Autors, sondern auch den Geburtstag. Die ersten drei Zeilen des folgenden Gedichtes finden sich bei Wolf B. H. III, 535.

הנה נולד עטור סופרים — ילד משכיל בלשון עברי
הולדתו עת תמצא לפרט — מולד אדם כ"ח תשרי
אב הולידו הוא הנקרא — יצחק בן רב אבא מרי
כן אותו ימיו הוא יצחק בן — הרב רבי א"בא מרי
המוציא לאור העולם — ירבה לו עצמה כארי
רנו לזכות ימצא חיים — כבוד ועז אולם בריא.

Ich muß bemerken, daß nur der Punkt über ר Z. 4 alt ist; die andern sind von einer spätern und wenn mein Auge mich nicht täuscht, sogar von einer modernen Hand. Die Hschr. Od, 10, 12 (1) in Cambridge,[1]) wie mich Dr. Schiller-Szenessy aufmerksam machte, enthält dasselbe Gedicht, wo aber alle Wörter der 4. Zeile mit Strichen versehen sind. Weder die eine noch die andere Bezeichnung konnten mich auf das richtige Datum führen[2]). Dr. Sch. vermuthet mit Recht, daß das ן in בן nicht zählt und somit von יצחק ab gezählt, erhalten wir das Geburtsjahr unseres Autors den 28. Tischri 4883 = 1122. Er war also 56 Jahre alt, als er den Itur begonnen.

Befremdend ist es, daß Fürst (Bibl. Jud. I, 137) und

---

[1]) Dieses Ms. enthält nicht den Itur, sondern nur Auszüge aus demselben, gemischt mit Noten aus dem מ׳ה׳ר׳ם und ת׳ש׳ב׳ץ.

[2]) Bei Gelegenheit will ich hier ein anderes Datum, das ich auch nicht entziffern kann, anführen. Die Hschr. Opp. 42 (ol. fol. 651) enthält ausführliche Noten zum מרדכי. Ganz falsch ist die Angabe des קהלת דוד, דינים ש׳ו׳ת ופסקים מלוקטים מגאוני קדמאי 1826; was der ältere oder der hschr. Cat. von dem Ms. sagen, weiß ich nicht, da die Bodleiana weder den einen noch den andern besitzt. Auch der selige Edelmann hat irrthümlich folgende Note auf dem ersten Blatte der Hschr. gesetzt: הספר הזה נכתב בשנת ה׳ק׳ לבע׳ . . . וכנראה בפנים שהיה בזמן הר׳א׳ש. Dieser Gelehrte folgerte die Jahreszahl 5100 aus dem גמ fol. 472, wo es heißt: מספס הגמ כמו שנותנון עכשיו באחד בשבת בשמנה ועשרים יום לירח אב שנת חמשת אלפים ומאה לבע׳ שאנו מונין בו כאן בנורנרקב . . . , welches wahrscheinlich aus einer Copie der מרדכי genommen ist (möglich aus einem Originale, denn im ganzen ist es doch nicht genau bewiesen, daß Mardokhai b. Hillel 5070 ermordet worden, da der Verfasser der Noten, der Abraham heißt, sehr oft den מרדכי קוצר citirt. Der ר׳א׳ש wird übrigens auch genannt. Die Hschr. ist eine wahre Quelle für halachische Literatur des Mittelalters, denn es werden unzählige bekannte und unbekannte Namen genannt, welche ich hier nicht aufzählen werde. Unter andern citirt er fol. 658b קהל לינפורק (?) אלופי קרובי הר׳ יעקב בר אורי ושאר כנוחו; es ist sicher, daß der Sammler der Noten ein Deutscher war. Nun will ich aber zur Datumangabe kommen. Fol. 744b heißt es: אילו תשובות שאילות דנפקא מקמי ראשי ישיבות דבבל ומירושלים שנת וימסר (oder דומסר) לחורבן סת הקבה שישתכלל בעגלא אמן. Jedes Wort ist mit einem Striche versehen. Edelmann schreibt חמסר, was aber unrichtig ist, und fügt hinzu . . . דבר זה נראה בעליל טעות המעתיק שהשמיט ערך ומאות בקירוב. Die Frage ist an R. Amnam gerichtet.

nach ihm Steinschneider (Cat. Bodl. col. 1066) geradezu behaupten, daß der Verf. nur etwas älter als 40 Jahre war, als er den Itur abfaßte. Die beiden Gelehrten haben nämlich die Stelle (Itur f. 92b) וזה לי ארבעים שנה ששקלתיה במשקל aufgefaßt „als wenn der Autor zu 40 Jahren das Gedicht gemacht hätte", während der Sinn davon ist „es sind n u n 40 Jahre, seitdem ich dies in Versen gegeben". Azulai, den Steinschneider als Gewährsmann citirt (der Methode dieser kritischen Schule gemäß, daß man Citate nicht nach den Originalien geben soll: z. B. שנים אוחזין בטלית nicht Mischnah, sondern vergl. Rapoport . . . u. s. w.) hat die Stelle richtig verstanden, wenn er sagt: והמ' שנה ששקל במשקל. Ebenso falsch ist es, wenn der genannte Catalogist die Abfassung des Itur zwischen 1179—1189 ansetzt, weil es f. 50a heißt: נמצא למניין שאנו מונין לבריאת העולם ת'ת'ק'מ'ט לפרט שהוא לחורבן הבית אלף וק'ע'ב (!) היום היא שנהראש ונה של שמטה. Von dieser Stelle aber bis zu Ende des Itur's mußte der Verfasser noch einige Zeit arbeiten, und in der That sagt die römische Hschr. (Assem. 115): נשלמו דעות וסברות מנשים ונויקין והן מאה שלש וארבעים מנשים ושבע וחמשים מנויקין וסימנך ויחד יצחק מאה שערים שנת ת'ת'ק'נ'ג. Die Abfassung des Itur hält also zwischen 1170—1193. Warum Dr. St. die מאמרות י', die dem Itur vorangehen und zu demselben Buche gehören, mit dem besonderen Theile dieses Namens, jetzt in Lemberg gedruckt, identificiren wollte, begreift man nicht, nachdem doch Assemani 115 als zweiten Theil des Itur das ס' עשרת מצות, identisch mit עשרה מאמרות Ass. 124 und mit gedruckten עשרת הדברות angiebt. In den Add. und Corrigenda ist die Vermuthung widerrufen, aber nicht durch Assemani's Angabe, sondern durch Schönblum's Ausgabe des 2. Theils des Itur[1]).

R. Isaak aus Marseille stand in Correspondenz mit R. Tham, wie dies aus der Stelle J. 90a deutlich hervorgeht, aber er war nicht dessen Schüler, wie Graetz (Gesch. d. Juden VI, 244) meint. Er nennt ihn nie „mein Lehrer" und in der obengenannten Stelle hat unsere Hschr. (die sehr sorgfältig verglichen

[1]) Man vermißt in Dr. St. Cat. die Ausgabe des Itur, Warschau 1801, citirt bei Fürst Bibl. Jud. II, 137.

wurde, wie man weiter sehen wird): ושאלתי את פי הרב ר׳ יעקב וכתב אלי בתשובתו שהשביב לחכמי לוחיד . . . ובפני תלמידי ייא שנעשו בלוחיר כתבן. Unsere Hschr. hat häufige Zusätze vom Abschreiber. Dieser hat ferner das Ms. mit einem sehr correcten Exemplare verglichen, und sie ist daher vollständiger, als die gedruckte Ausgabe. So z. B. zur gedruckten Ausg. f. 56b Z. 9 nach den Wörtern אלא שאסור בכח ישראל noch einige Zeilen und vor der Stelle ibidem וכשרוצה לשחררו hat die Hschr. כך מצאתי אני הכותב. Fol. 66a der gedr. Ausg. Z. 24 hat das Ms. nach den Wörtern לא בחשידא מידי eine lange Stelle, die überschrieben ist מכאן עד ורייש פירש שביעה ראורייתא לא מצאתי בספר חמונה. Das Ms. schließt mit den Worten: כשלם שעד הראשון ונקרא כתב וכו׳ סופם לכותבי שטרותיהן והלכותיהם וסימן להם ת״ש״קף ב״נ״ע ח״כ״מ״ה. Es folgen dann einige Zeilen aus agadischen Stücken zusammengesetzt und sie schließt mit folgendem Gedichte:

לה . . שיר קורא בי בחיוב או בפטור אני בא אם ישכיל להתבונן כל טור
וירח אוכרת נאונים אוכירה בעטרות חכמתם הלא ראשי עטור
ויש אב טי תורת חכמים הורוני ובל דכר מהם יהיה אצלו נטור
ילדני שופט בארץ מישרים מעטר בחכמות וקרא לי עטור.

Das Kapitel קידושין zu Ende der gedr. Ausg. ist in der Hschr. nach קבלנות, wie dies in der gedr. Ausg. angegeben ist.

II. Das Machzor Aragon.

Dr. Zunz in seinem Buche die Ritus p. 146, wo er die ältesten Drucke der Gebetbücher bespricht, erwähnt das Machzor Aragon mit der Hinzufügung O. J. (ohne Jahr). Luzzatto מבוא למחזור p. 12 sagt nach der Mittheilung einer Saloniken, daß die Gemeinde Aragon daselbst hätte ein gedrucktes Machzor für Rosch haschanah und Jom Kippur vom Jahre 5459 = 1699 ff. 184. Die Bodlejana hat unlängst ein aragonisches Mach. gekauft, welches 184 Seiten hat, und muß wahrscheinlich dasselbe sein, von welchen Luzzatto Nachricht bekommen, aber es ist datirt 5310. Da das Buch so selten ist und es von keinem Bibliographen auch nur erwähnt ist, so will ich hier den Titel in extenso geben:

עפי עשו

ביה תפלה מחודר לר"ה ויה"כ (ausgeschrieben) למנהג קהלות הקדש אשר היה מאז ומקדם דמלכות אראגן אשר עד היום קהלתנו הקדושה ק"ק אראגון יע"א אשר בעיר תהלה שאלוניקי יע"א אוחזין סעשה אבותיהם להודות להלל בנוסח תפלה זו — נדפס מנרבת חדשה אשר התנדבו יחידי עם קדש יחידי הקהל הקדש הזה איש אשר כברכתו ה' עליהם יחיו ביע"א אשר תחת ממשלת ארונינו המלך שולטן סלים י"ר"ה ותנשא מלכותו לעד אמן — אתן שנת עם הקדש גאולי ה' ליפ"נ.

Am Rande sind gedruckte Glossen, die manche schwierige Wörter erklären (raslei char.) und auch handschriftliche (or. curs. etc.) die Wörtererklärungen, gramm. Bemerkungen und rituelle Regeln enthalten. Die meisten der letzteren sind שי"ץ gezeichnet, oder in dessen Namen angegeben (Simon Zemah?); es sind aber andere Autoritäten erwähnt רח, לבוש und andere. Die hschr. Noten rühren von einem Enkel des Hayyim Abraham Gatinio, Verfasser der Bücher טירת כסף (gedr. Salonich 1736) und צרור הכסף (Azulai sv.); dies letztere wird vom Schreiber der Noten auf der S. 35 citirt. Auf S. 29 citirt er den Großvater, ohne ein Buch zu nennen; wie es scheint, hat Abraham Gatinio einen Comm. zum Machzor geschrieben, oder soll ein Theil des צרור הכסף solchen enthalten haben. — Die Pijutim, die in diesem Machzor enthalten sind, hat Dr. Zunz in dem Ritus gegeben. Obzwar es recht wünschenswerth wäre, einmal die Anfänge der Gebete der verschiedenen Riten zu geben, denn man muß sich die bei Zunz mit Mühe zusammensuchen, so will ich doch jede Wiederholung vermeiden, und mich auf Zunz's Angaben beschränken. Ich erwähne bloß, daß im Musafgebete von Jom Kippur die Vidui von R. Chem Tobh ben Ardutial בראותי בחורותי סר הלם (f. 139b) und im Minchah-Gebete die von Isak ben Israel ויהי בעלות המנחה בעלותי על לבבי (f. 162b) steht. Beide sind bei Zunz in seiner Lit. der Syn. Poesie angegeben, aber nicht, daß sie in unserem Machzor sich vorfinden. — Am Ende des Machzor ist ein hschr. Blatt von derselben Hand, welche die Noten geschrieben; es enthält das Gebet אחוה קטנה von Abraham Hazan und ein Verzeichniß von 18 verstorbenen männlichen und 7 weiblichen Mitgliedern der Familie Gatinio für die השכבה zu Schahrith und den Namen Benveniste Gatinio und Marath Satulah für die השכבה zu Minchah. Das Mach-

zor trägt die Nummer Opp. add. 4°, IV, 47; ein halbes Blatt (nicht vom gedruckten) fehlt am Ende.

Nachtrag. Soeben kommt mir der מזכיר Nr. 58 zu Gesichte, und ich sehe, daß Dr. St. das Druckjahr des genannten Machzors auf 1809 ansetzt. Der gelehrte Bibliograph hätte schon an's Papier und Typen ersehen sollen, daß 1809 zu spät ist. Natürlich konnte er die Existenz der Noten eines Enkels des Chajim Gatinio am Rande des Machzors angebracht, nicht kennen. Er erwähnt aber, daß das Machzor unter der Regierung des Sultans Selim gedruckt wurde, was richtig auf dem Titelblatte sich findet. Nun kann sich das Datum nur auf Selim den Ersten beziehen, da Selim der Dritte am 29. Juli 1808 ermordet wurde. Ein Bibliograph, und besonders ein solcher, der sich nur darin gefällt, Fehler bei Andern zu finden, dürfte nicht in einen solchen Anachronismus verfallen. Was die Verweisung auf Zunz, Ritus S. 246, bedeutet, versteht man auch nicht, da S. 246 das Verzeichniß enthält, was man ohne bibliographische Angaben finden kann.

Oxford, Januar 1871.

Notiz.

Arabische Aeußerungen über Gebräuche der Juden beim Gebet und Studium.

Von Dr. J. Goldziher.

Muhammedanische Prosaiker und Poeten älterer und neuerer Zeit pflegen ihre Vergleichungen und Beispiele nicht selten an Sitten und Gebräuche anderer Glaubensbekenntnisse anzuknüpfen. Bei den arabischen Poeten älterer Zeit treffen wir häufige Bezugnahme auf christliche und jüdische Dinge. Was die Christen

anbelangt, so sind es namentlich die kirchlichen Processionen und häufiger das Zellenleben der Mönche, auf welche Bezug genommen wird. Der vorislamische Dichter ʿ**Antarâ** sagt z. B., indem er die verlassene Wohnstätte seiner Geliebten, ʿ**Ablâ**, schildert: [1])

„Es wandelt dort einsam im Kreis der Strauß
Wie Christen kreisen um das Tempelhaus."

Und der Dichterfürst **Imrulkeis** weiß kein lebendigeres Bild des Glanzes, den seine Geliebte um sich her verbreitet, zu entwerfen, als wenn er das einsame Lämpchen des frommen Mönches, der fern vom Tummelplatze der Welt sich in seiner Zelle zurückgezogen der Beschaulichkeit geweiht, vor die Seele des Zuhörers führt. [2])

Was die Juden anbelangt, so finden wir — außer der mannigfachen Verwendung biblischer Erzählungen [3]), theils solchen, derer der Koran selbst gedenkt, theils solchen, die diesem fremd sind [4]) — e i n e Sitte der Juden hervorgehoben, die, weil sie

---

[1])-H. Thabecke: Antarah, ein vorislamischer Dichter. Leipzig 1867 p. 1, 8. תמשי אלנעאם בה כלאא חולה משי אלנצארי חול בית אלהיכל.

[2]) In der Muallaḳâ des Imrû-l-Ḳeis ed. Hengstenberg (Bonn 1823) p. 21 v. 38; ed. Arnold (Leipzig 1850) p. 18, v. 40: תצי אלטלאם באלעשא כאנהא מנארה ממסי ראהב מתבתל.

[3]) Z. B. der Stillstand der Sonne unter Josua, worauf ich an drei Dichterstellen hingewiesen fand nämlich: bei Abûl-alâ, in einem Citat bei Abû-l-bakâ, und bei Abû Tamâm. S. R i e u de Abulalae vita et carminibus (Bonn 1843) p. 40, 6; Kullvât des A b û l b a k â, Bûlaker Ausgabe p. 124; M e h r e n Rhetorik der Araber p. 141. — Die Verwandlung des Stabes in eine Schlange durch Moses in einem geistvollen Gedichte des persischen Poeten Chakânî mitgetheilt von Khanikoff, Journ. asiat. 1864, II p. 148, b. v. u. — Ueber die Gotteserscheinung beim Dornbusch in einem Gedichte des Predigers Ṣaidalâ (st. 449), der dieser Erzählung eine agadamäßige moralische Anwendung giebt, bei Ibn Challikân ed. Wüstenfeld IV p. 135 Nr. 429 und viele andere. Eine höchst gelungene Anwendung der religiösen Gebräuche und Grundsätze von Juden, Christen und Magiern in einem Liebesgedichtchen des Abû Ishak s. bei W o l f f in der Zeitschrift für die Kunde des Mgl. III p. 64 ff. Gedicht 4.

[4]) Auch in der vormuhammedanischen Zeit verwenden arabische Dichter biblische Erzählungen. Vgl. Z. d. d. m. G. XIII, 702.

eben als Charakteristicum der Juden erwähnt wird, in der jüdischen Umgebung der Araber eine besondere Rolle gespielt haben muß: die Körperbewegung beim öffentlichen Vorlesen und Privatstudium der Tôra und bei der Verrichtung der Gebete. Auf diesen Punkt, soweit ich ihn aus arabischen Quellenschriften beleuchten kann, erlaube ich mir in nachfolgenden Zeilen die Aufmerksamkeit der Leser hinzulenken, dieselben gleichzeitig bittend, meine mangelhafte Zusammenstellung ergänzen zu wollen.

Ich selbst wurde auf den erwähnten Punkt bei Gelegenheit des Studiums eines juristisch-lexikalischen Werkes des Fîrûzâbâdî (cod. der Leipziger Universitätsbiblioth. Nr. 260 Bl. 182 recto) aufmerksam gemacht, da der Verf. an der angeführten Stelle (übrigens auch schon in seinem großen Wörterbuche) unter den vielen Etymologieen des Namens יהוד auch die anführt, daß dieser Name sich an die Körperbewegung der Juden während des Thoralesens anknüpfen läßt. (Ich theile das Original der Stelle in einem anderen Zusammenhange mit). Jeder Kenner wird hierbei natürlich an die bekannte Kusari-Stelle [1]) erinnert, wo diese Sitte der Juden auch dem Chazarenkönig auffallend ist. Besonders ist auch noch eine Zohar-Stelle [2]) in Betracht zu ziehen, an welche Manasse b. Israel eine neue Motivirung dieses sonderbaren Gebrauches anknüpft.

Im arabischen Sprachgebrauche hat diese „Körperbewegung der Juden beim Studium ihres Gesetzes" einen ganz besonderen Namen, den man von einer ähnlichen Bewegung eines Muhammedaners oder Feueranbeters nicht anwenden dürfte, ohne die arabische auf altes Beduinenbewußtsein gestützte Sprachtradition zu verletzen. Es ist dieser Terminus ganz auf arabischem Boden gewachsen und nicht etwa eine Herübernahme aus dem jüdischen Sprachgebrauch, welcher gerade für diesen Begriff keine besondere Benennung besitzt, sondern dafür das allgemeine hithnôea anwendet. Der geistreiche arabische Synonymiker und

---

[1]) II, 79.

[2]) Numeri p. 402 ed. Amsterdam שאלנא ליה מאי דכל עמין דעלמא לא עבדין אלא ישראל בלחודיהו דכד לעאן באורייתא מתנועעין הכא והכא כלא למודא דבר שבעלמא ולא יכלין למיקם בקיומיהו u. s. w.

Schöngeist **Abû Mansûr uth-Thaâlibî** führt im Paragraphen über die verschiedenen Namen der Bewegungen (**Fikh ul-lug'â Cap. XIX** § 3; p. 97, 14 des Abdruckes von **Ruśeid Dahdâh, Paris** 1860) an: אלנודאן הרכה אליהוד פי מדארסהם: „**Nawadân** nennt man die Körperbewegung der Juden in ihren Schulen". Diese Aussage stützt sich aller Wahrscheinlichkeit auf eine alte Dichterstelle, wo der Verfasser oder sein Gewährsmann auf die Körperbewegung der Juden angespielt fand. Wie intensiv diese Körperbewegung gedacht werden mußte, sieht man auch daraus, daß zu ihrer Bezeichnung der speciell für intensive Bewegungen angewendete Verbalchablone: **faalân**, wo jeder Wurzelbuchstabe den a-Vokal hat, verwendet wird. Auf den etymologischen Zusammenhang des Wortes mit der hebr. Radix נד brauchen wir wohl nicht besonders hinzuweisen.

Schon Muhammed hat, wie uns die Tradition aufbewahrt hat, in einem wahrscheinlich authentischen Ausspruche seine Rechtgläubigen auf diesen Gebrauch der Juden aufmerksam gemacht. Er sagt לא תכונוא מתל אליהוד אדא נשרוא אלתוראה נארוא d. h. seid nicht wie die Juden, wenn sie die Thora öffentlich vorlesen, bewegen sie sich hin und her." Dieselbe Tradition führt der türkische **Kâmûs** aus dem **Nihâjet** an, dieselbe noch mit einer Bemerkung begleitend. Nachdem nämlich die Form und Bedeutung des Wortes **tanawwud** erklärt und der Ausdruck **nawadân** als von der Körperbewegung der Juden gebräuchlich erwähnt worden ist, setzt der Commentator hinzu: „Der Verfasser deutet hiermit auf folgende Tradition hin: Es heißt im **Nihâjet** u. s. w. (folgt der obenerwähnte Ausspruch Muhammeds) d. h. sie (die Juden) bewegten beim öffentlichen Vorlesen der **Tôra** ihre Köpfe und Schultern, beim Lesen des hochheiligen Koran aber ist es nothwendig, sich von der schulkindermäßigen Gliederbewegung zurückzuhalten und sich ruhig und unbeweglich zu verhalten"[1]). Es wäre interessant zu erfahren, ob in der berühr-

---

[1]) Türkischer **Kâmûs** Bd. I S. 701 אלתנוד תפעל דונגדה ברי אותה תרכת אילמך מענאסנח דר יקאל תנוד אלגצן אדא תחרך וסנת מודאן אליהוד פי מדארסהם מלף בונבלה אשבו הדיתה אשארת אילמשדר קאל פי אלנהאיה ופי

ten Kusari-Stelle das arabische Original das Wort נודאן anwendet. Herr Dr. Neubauer in Oxford wäre in der Lage, uns hierüber aufzuklären.

Von der Körperbewegung beim Gebete ist an einer alten Dichterstelle die Rede. Muhammed's Zeitgenosse, der **Muallakâ**-dichter **Lebîd** singt von Jemandem, daß er mit seiner Hand nach einem Gegenstande suchend hin und her tappe „wie ein betender Jude".

ילמס אלאחלאם פי מוזלה בידיה כאליהודי אלמֻצַלִּ.

Ich habe diesen Vers bei dem schon oben angeführten **Thaalibi** angeführt gefunden in dem Paragraphe, wo es über das למס handelt und muß allerdings hinzusetzen, daß das Wort, auf welches es uns hier hauptsächlich ankömmt, nicht ganz ohne Bedenken aufzunehmen ist. Die Codices variiren nämlich in Bezug auf dasselbe, so daß jede Lesart einen anderen Sinn giebt. Der Pariser Abdruck nämlich (p. 68) und eine mir vorliegende Handschrift aus der Bibliothek des Herrn Prof. Fleischer, lesen כאליהודי אלמֻצִל d. h. wie der (in religiöser Beziehung) irrende Jude. Ich folgte in obiger Anführung der LA. einer Handschrift der hiesigen Universitätsbibliothek (**D C. Nacht. Nr. 19**), die אלמצל mit unpunktirtem צ bietet. Es schien mir erstlich vom Standpunkte des Dichters **Lebîd** ein Anachronismus, von nicht rechtgläubigen Juden zu sprechen; zweitens hätte nach der Lesart mit punktirtem **sad** die Vergleichung eigentlich keinen rechten Sinn. — Eine wichtige Stelle scheint mir folgende zu sein, die ich in **Abd-ur-ruuf ul-Munawî's** Biographien der Mystiker und Asceten fand (אלכואכב אלדריה̈ פי תראגם אלסאדה̈ אלצופה̈ Codex der Ref. Nr. 141). In der Biographie des Chalifen **Abû Bekr** (Bl. 12 verso) heißt es daselbst: וכאן אד̈א קאם̈ פי אלצלאה̈ כאנה עוד מקתוע למא יעתריה מן אלכ̈שוע .... ראי אם מרואן והי תמאיל

אלחדית̈ לא תכונוא מת̈ל אליהוד אד̈א נשרוא אלתור אה̈ נאדוא אי חרכוא רוסהם ואכתאפהם פס קראן כרים תלאות אידרכן אטפאל מכתב כ̈בי תחריך אעצ̇אדן אגתנאבלה סכונת̈ ואטמינאן אוזרה אולמק ואגבהדנדר.

פי צלאתהא פוגירהא וגרא עטׁמא וקאל להא סמעית רצול אללה צלי אללה עליה וסלם יקול אדׁא קאם אחדכם פי צלאתה פליסכן אטׁראפה ולא יתמיל תמיל אליהוד פאן סכות אלאטׁראף מן תמאם אלצלאה. „Wenn er (**Abû Bekr**) im Gebete begriffen war, so stand er ruhig wie abgeschnittenes Holz aus Demuth, die ihn überkam. Er sah einst die **Umm Merwan**, indem sie sich im Gebete hin und her neigte; da gab er ihr einen heftigen Verweis und sprach: ich hörte den Gesandten Gottes folgendes sagen: „Wenn einer von euch zu Gebete steht, so mögen seine Hände und Beine ruhig bleiben, er neige sich nicht, wie dies die Juden thun, denn die Ruhe dieser Gliedmaßen gehört zur Vollkommenheit des Gebetes".

Es wird in der That von vielen muhammedanischen Asceten in diesem und noch anderen Büchern, in welchen auf ihre Lebensweise näher eingegangen wird, die starre Unbeweglichkeit des Körpers während des Gebetes gerühmt; nichts konnte sie in ihrer Andacht stören. Sie bemerkten nicht die Skorpionen und Schlangen, welche ihre Füße verwundeten, die Könige und Fürsten, welche vor ihnen vorüberzogen — so tief waren sie in ihre Andacht versunken —, und wenn sie den Schmerz, den ihren Eindruck der Außenwelt beibrachten, auch fühlten, so wehrten sie die Ursache desselben nicht ab, bis sie ihr Gebet zu Ende gebracht hatten. Man wird unwillkürlich hiebei an Stellen aus dem **Tr. Berakhôt** erinnert. Die biographischen Werke wimmeln von Beispielen dieser Art; um nur eines anzuführen, erwähne ich **Muslim b. Jassâr.** Es wird ihm nacherzählt, daß er eine Feuersbrunst, die hart an seiner Seite ausbrach, als er betete, nicht wahrnahm, so daß er ein Opfer seiner übermäßigen Andacht geworden wäre, wenn nicht — durch ein Wunder — das ihm drohende Element von seiner Nähe abgebogen hätte; daß die Wand der Moschee, in welcher er sein Gebet verrichtete, einst vor ihm einstürzte, ohne daß er nach Beendigung der Andacht die leiseste Ahnung von dem Vorgefallenen gehabt hätte. Doch ein näheres Eingehen auf Erzählungen solcher Art liegt außerhalb der Aufgabe dieser Zeilen.

Leipzig, Februar 1871.

Notiz.

Geographische Aphorismen.

Vom Rabb. D. Oppenheim.

I. Die 7 Meere.

In dem trefflichen Buche des Herrn Neubauer: **Geographie du Talmud**, das bereits in dieser Zeitschrift seine verdiente Würdigung gefunden, sind die 7 Meere und Seen, welche nach der Behauptung des Talmuds Palästina umgeben sollen, mit allen Varianten und Lesarten in einer Tabelle übersichtlich zusammengestellt und ausführlich erklärt. Bloß ein geographischer Name, den auch Herr Rabbiner Dr. Brüll, Monatsschrift 1848, S. 375, nicht zu deuten wußte, wurde fraglich gelassen. Wir meinen nämlich, Jerusch. Kethuboth XII. 3; Kilaim IX. 5, ימא דשלחת oder ימא דשליח, denn die Erklärung Neubauer's l. c. 28 ימא דשליח von שליה secundinae abzuleiten, bedarf keiner Widerlegung. Bedenkt man aber, daß es dem Talmud und der Agada zur Auslegung der Psalmstelle: denn er hat auf Meere sie gegründet und auf Ströme sie festgestellt (ψ 24, 2) blos um die Zahl 7 zu thun war: so wird man es wohl mit dem Ausdruck ים Meer, nicht so genau nehmen. Demnach glauben wir, daß unter ימא דשלחת oder ימא דשלח, denn ימא דשליח ist ein bloßes Corruptel, der Siloahteich, der Nehemia 3, 15 בְּרֵכַת הַשֶּׁלַח genannt wird, gemeint sei. Josephus, jüdischer Kr. V., 4, 1: 12, 2 gedenkt öfters des Teiches Siloah und rühmt dessen Wasser als wohlschmeckend und reichlich fließend. Aehnlich lautet das Bild beim Propheten Jesaia 8, 6 in Betreff des Wassers des Siloah. Die glorifizirende Agada machte nun aus einem Teiche ברכת השלח einen kleinen See, um die 7 Meere zu erhalten. Die übrigen Lesarten, Baba Bathra 74 und Midrasch zu den Psalmen lassen sich daher leicht emendiren, sobald der Name ימא דשלחת festgestellt ist.

II. Gareb.

Ein wahres geographisches Räthsel war bisher die Stelle, Sanhedrin, 103 b: מגרב לשילה ג׳ מילין והיה עשן המערכה ועשן פסל מיכה מתערבין זה בזה, worauf Herr Lebrecht, kritische Lese u. s. w. bereits aufmerksam machte. Die Stadt Gareb wird aber bei Jonathan, Jeremias 31, 39 erwähnt. Jonathan übersetzt nämlich die Stelle גבעת גרב für zwei Städtenamen: עד מטי לגבעתא דסמיכא לגרב. Eine Stadt גבעת, im Stamme Benjamin und Ephraim, findet sich in Josua 18, 28 und 24, 33, und גרב dürfte also unweit von Gibath Pinchas gelegen sein u. z. in der Richtung gegen Schilo. Auch hier darf man die ג׳ מילין nicht so strikte nehmen, da es bei den Agadisten am wenigsten auf Genauigkeit ankam. Warum Jonathan aber den ganzen Vers eigenthümlich übersetzte גבעת גרב, Gibeath bei Gareb und ebenso געתה mit dem sonst nicht bekannten ברכה עגלה, ist freilich eine andere und schwer zu lösende Frage. — Vielleicht, hat es zwei Städte mit Namen Gareb gegeben, wovon eine in Ephraim lag [1]).

III. Keroba.

Bei Herrn Neubauer 277 wird diese Stadt als Geburtsort des R. Alexander angeführt. קרובה, **lieu natal de R. Alexandre, dans d'autres éditions on lit** קרובץ. Allein ein näheres Eingehen auf die allegirte Stelle, Wejikra rabba Ab. 19, zeigt klar und deutlich, daß קרובה kein Städtenamen, sondern ein Epitethon ist. ר׳ אלכסנדרי קרובה heißt nichts anders, als R. Alexander, der Redner und Vorbeter, wie aus Aruch s. v. קרוב und פיוט ersichtlich ist. Bekanntlich werden die Piutim auch קרובות oder irrthümlich קרובץ genannt und daraus ist auch die falsche Lesart קרובץ im Midrasch entstanden. Vergl. Heidenheim Vorrede zu dessen Machsor-Ausgabe und Landau zu der citirten Aruch-Stelle.

---

[1]) Herr Neubauer schlägt eine Emendation vor, nämlich für Schilo Jerusalem zu lesen: מגרב לירושלים; allein bei der Geschichte des Micha, Richter 17, stand gar kein Tempel in Jerusalem, sondern das Heiligthum war in Schilo!

Notiz.

Eine jüdische Dichterin im arabischen Spanien.

Al-Makkari, in seiner großen Encyklopädie für Geschichte und Literatur des israelitischen Andalusiens, hat uns das Andenken eines jüdischen Mädchens in einigen Versen erhalten, welche ihr einerseits in der nicht unbeträchtlichen Reihe der arabischen Dichterinnen eine Stelle sichert, andererseits sie unter die jüdischen Frauen reihen lassen, welche zu jeder Zeit an den Culturbestrebungen ihres Volkes in den verschiedensten Ländern Theil genommen haben. Die Stelle in dem erwähnten Werke (Bd. II S. 356) lautet in möglichst treuer Uebersetzung:

In Andalusien lebte eine jüdische Dichterin, Namens **Ksemôna** (Ximena?). Ihr Vater Ismael war ebenfalls Dichter und gab sich mit ihrer Erziehung viel Mühe. Oft gab er ihr die Hälfte einer Strophe an und sie mußte die andere Hälfte dazu dichten. So recitirte er ihr einmal:

Hab' einen Freund, deß Schönheit in vollem Glanz erstrahlt,
Bis daß sie zu verdunkeln ihr Abglanz sich erlaubt. —

Nach kurzem Nachdenken vervollständigte sie:

Die Sonne ist's, von welcher ohn' Unterlaß der Mond
Sein Licht entlehnt und schließlich verfinsternd ihr es raubt.

Vor Freude fast außer sich, stand er auf, umarmte sie und küßte ihr Haupt, indem er sagte: „Bei den zehn Worten (d. h. 10 Geboten), du bist ein größerer Dichter als ich. Einmal blickte die junge Dichterin in den Spiegel und bemerkte die eigene Schönheit. Da sie schon erwachsen und noch immer nicht verheirathet war, rief sie aus:

Ich sehe einen Weinberg, zur Les' ist da die Zeit,
Doch streckt sich keine Hand aus hin nach der vollen Frucht;
Weh, hinwelkt meine Jugend gar bald in Harm und Leid,
Und ihn, den ich nicht nenne, mein Blick vergebens sucht.

Der Vater hörte dies und ſchaute nach einem Bräutigam aus. Bei Betrachtung einer Gazelle, die ſie aufzog, hatte ſie geſagt:

Nur in Dir, o durch den Garten fliehende Gazelle,
Scheu gleich Dir und dunkeläugig, ich mein Abbild erblicke;
Beide ſind wir einſam, ohne jeglichen Genoſſen;
Harren wir geduldig aus, wie's wollen die Geſchicke!

Nähere Zeit- und Ortbeſtimmung für dieſe talent- und gefühlvolle Dichterin läßt ſich nicht angeben. Vielleicht war ſie auch Zeitgenoſſin ihrer in der arabiſchen Poeſie ſo hervorragenden Glaubensgenoſſen Abraham Ibn-Alfachar oder Ibrahim ibn Sahal (Graetz, Geſchichte der Juden VI, 224, VII, 98 f.).

Dr. Wilhelm Bacher.

Recenſionen.

שלשה ספרי דקדוק הלא המה א׳ ספר אותיות הנח והמשך ב׳ ספר פעלי הכפל ג׳ ספר הנקוד, אשר חברם בלשון ערבי ראש המדקדקים ר׳ יהודה הנקרא חיוג דיל והרגמם ללשון הקדש ר׳ משה הכהן המכונה בן גקטילה ויצאו לאור בפעם הראשונה עם העתקתם ללשון אנגליקא על ידי יחנן ביליאם נוט.

Two treatises on verbs containing feeble and double letters by R. Jehuda Hayug of Fez, translated into hebrew from the original arabic by R. Moses Gikatilia of Cordowa: to which is added the treatise on punctuation by the same author, translated by Aben Ezra: edited from Bodlejan Mss. with an english translation by John W. Nutt, M. A. — Asher & Co London and Berlin 1870. VIII. 132 S. hebr., 15 S. arab., 146 S. engliſch.

Die arabiſchen Abhandlungen Juda Chajug's, des „Vaters der hebräiſchen Grammatik", über die **Quiescentia, Geminata** und die

Punctation, haben zwei hebräische Uebersetzer gefunden, — Mose G'ikatilla und Abraham Ibn Esra. Das arabische Original befindet sich nur noch in der Bodlejana und ist bisher ungedruckt geblieben; von den in verschiedenen Bibliotheken handschriftlich aufbewahrten Uebersetzungen war bis in die jüngste Zeit nur die des Ibn Esra, von Dukes 1844 als der dritte Theil der „Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung" edirt, größeren Kreisen zugänglich, während von der andern Uebersetzung nur ein ganz kleiner noch dazu unvollständiger Bruchtheil zu der erwähnten Ausgabe hinzugefügt ist. Der gelehrte Bibliothekar der Bodlejana, Herr John Nutt, hat nun auch die G'ikatilla'sche Uebersetzung veröffentlicht, freilich nicht von allen drei Abhandlungen, wie es der ungenaue hebräische Titel des vorliegenden Werkes vermuthen läßt, sondern nur von den ersten beiden Schriften; von der dritten hat er nur die bereits früher bekannte Uebersetzung des Ibn Esra geliefert, dafür uns aber durch Beifügung des zu Grunde liegenden arabischen Originals entschädigt. — Obwohl schon durch die Dukes'sche Ausgabe in die sprachwissenschaftliche Auffassung des Chajug' uns ein vollständiger Einblick gewährt ist, der den Ref. der Mühe überhebt, sich über diesen Punkt eines Weiteren zu verbreiten, so wird dennoch gewiß Niemand, der sich mit den Werken älterer jüdischer Sprachforscher beschäftigt, die Arbeit des Herrn Nutt für eine unzweckmäßige halten, und zwar einfach aus dem Grunde, weil den spätern Grammatikern nur die Uebersetzung G'ikatilla's vorgelegen und ein Nachschlagen der Chajug'schen Citate in der Uebersetzung Ibn Esra's mit Schwierigkeiten und Zeitverlust verbunden ist. Ein genaueres Eingehen in die beiden Ausgaben von Dukes und Nutt wird das Dankenswerthe der jüngsten Veröffentlichung noch deutlicher hervortreten lassen. Wir legen am Wenigsten darauf Gewicht, daß Ibn Esra bei allem Streben nach wortgetreuer Wiedergabe des Originals, wovon man durch eine Vergleichung des beigedruckten arabischen Textes mit der entsprechenden Uebersetzung sich bald überzeugen kann, dennoch nicht allzu scrupulös in seiner Arbeit gewesen ist: denn er hat nicht nur die Einleitungen, Schlüsse, Uebergänge erheblich gekürzt — man vergleiche unter Anderen den Schluß der Auseinandersetzung der Nifalform bei den Gem. in Nutt hebr. Th. p. 67 mit Dukes p. 106 —, sondern es bezeugt auch eine Gegenüberstellung der Tabellen der einzelnen Verba in den beiden Editionen, wie oft er die weitschweifigen Erläuterungen Chajug's zu den einzelnen Beispielen in wenig Worten zusammengezogen; und daß nicht etwa umgekehrt den G'ikatilla der Vorwurf zu großer Weitschweifigkeit trifft, ersehen wir gleich zu Anfange des ספר הניקוד,

wo die im Arabiſchen dem Beiſpiele ירד beigegebenen Erläuterungen von Ibn Eſra ganz übergangen ſind. — Bei Weitem erheblicher aber iſt es, daß G'ikatilla die Abhandlungen Chajug's durch zahlreiche eigene Zuſätze bereichert hat, die allerdings mehr ergänzender und erläuternder Natur ſind, als Produktivität und Selbſtſtändigkeit bekunden, aber immerhin doch manche Beiträge zur Kenntniß der älteſten Sprachforſchung liefern. Der Herausgeber hat dieſe Zuſätze durch Parentheſen vom eigentlichen Texte abgetrennt; ob in dem Manuſcript ſchon dieſe Scheidung kenntlich war, oder Herr N. ſie nach dem Ergebniſſe eigener Unterſuchung vorgenommen, darüber ſind wir im Dunkeln geblieben. Wie dem aber auch ſei, die Abgrenzung iſt, unſerer Anſicht nach, nicht überall eine genaue. So halten wir S. 9, die Bemerkung über das **gentilicium**, von שואה וזיוד bis עברים כושים, nicht für Worte des Chajug', ſondern des G'ikatilla, ſowohl weil dieſelben bei Ibn Eſra fehlen, der ſich dieſe Freiheit nur bei überflüſſigen Wendungen und Erläuterungen geſtattet, als auch weil ſie ſich leicht als ein rein erklärendes, den Zuſammenhang unterbrechendes Einſchiebſel charakteriſiren. Andererſeits wird die begreifliche Erklärung des Inf. S. 21 dem G'ikatilla zugeſchrieben, während ſie **Efodi (Maasse Efod ed. Wien** p. 49) dem Chajug' vindicirt; möglich aber auch, daß in den Handſchriften die Worte des Ch. und des G. durch keine äußeren Kennzeichen von einander geſchieden waren und ſo auf Seiten Efodi's der Irrthum liegt, wie ja auch in dem von Dukes veröffentlichten Bruchſtücken des G'ikatilla die Bemerkungen des Verfaſſers und des Ueberſetzers untereinander ſtehen. Aufgefallen iſt uns, daß der Herausgeber in der Vorrede auch von Zuſätzen G'ikatilla's zu der abgedruckten Ibn Eſra'ſchen Ueberſetzung ſpricht, obwohl wir daſelbſt nur einmal auf S. 124 einige in Parentheſe eingeſchloſſene und ſomit dem G. zugeſchriebene Worte finden. Wahrſcheinlich hat ihn zu dieſer Behauptung der Umſtand geführt, daß die erwähnten Worte unmöglich dem Verfaſſer ſelbſt angehören können, der Zuſatz des Ibn Eſra jedoch erſt unmittelbar darauf durch ein אמר אברהם המתרגם eingeleitet wird. Allein in dieſem vereinzelt daſtehenden Einſchiebſel eine Spur von G'ikatilla'ſchen Arbeit zu erblicken, erſcheint uns zu gewagt. — Wir legen endlich aus folgendem Grunde auf die neue Edition einen Werth. Dukes ſtand nur ein einziges Manuſcript aus der münchener Bibliothek zu Gebote; dafür hat er freilich ſeine Ausgabe durch höchſt ſchätzbare Bemerkungen und Berichtigungen von anderen Grammatikern und von ihm ſelbſt bereichert. Aber etwas Correktes und Vollſtändiges vermochte er nicht zu liefern; das bekunden die vielen Fragezeichen, die er hinter

corrupte unverständliche Stellen gesetzt, das bekundet die Lücke von 32 Verbalstämmen, die sich zwischen den Wörtern בכה und חגה findet. Es liegt auf der Hand, daß die vorliegende Ausgabe ganz anders ausfallen mußte, da sie nach zwei Manuscripten besorgt und außerdem der Herausgeber durch eine von Herrn Neubauer angefertigte Zusammenstellung der abweichenden Lesearten in der pariser Handschrift unterstützt wurde. Es genügt zur Hervorhebung des Vorzugs der neuen Edition, wenn wir bemerken, daß in der hier zum zweiten Male veröffentlichten Uebersetzung des Ibn Esra die von Dukes in seiner Ausgabe als auffällig bezeichneten Stellen fehlen und uns nicht wie dort Widersprüche mit der Masora oder einem kimchi'schen Citate entgegentreten; vgl. **ed. Dukes p. 182** und 183 und **ed. Nutt p. 123.**

Der höchst correcten Ausgabe der hebräischen Uebersetzung hat Herr Nutt auch eine englische Uebersetzung beigefügt, welche sich aber nicht auf die letzten 6 Seiten des hebräischen Textes erstreckt, weil diese theils nur unvollständige Bruchstücke enthalten, theils bereits ziemlich wörtlich in der ersten Abhandlung vorkommen. Einer der bedeutendsten Hebraisten, Franz Delitzsch, hat zu wiederholten Malen, jüngst wieder in einer Habilitationsrede, auf die Nothwendigkeit hingewiesen, bei sprachwissenschaftlichen Arbeiten auf die früheren Grammatiker, „nicht bloß auf die Kimchi oder gar Elia Levita, sondern auf die jenseits derselben gelegenen ältesten Quellen" zurückzugehen. Noch immer blicken nämlich sehr viele Orientalisten mit Geringschätzung auf die Untersuchungen der ersten Sprachforscher, obwohl die Worte Munk's: „noch heute könnten die gründlichen Werke eines Gesenius und Ewald durch die Bemerkungen eines Mannes wie Ibn G'anach bereichert werden," sie längst eines Bessern hätten belehren sollen. Allein man kann nicht an die christlichen Gelehrten die Forderung stellen, auf dem Gebiete der neuhebräischen Literatur sich mit Leichtigkeit zu bewegen; wir halten es daher für gerathen, daß die Belesteneren und mit dem mittelalterlichen Schriftthum Vertrauteren dieses durch Uebersetzungen dem Verständnisse näher bringen. Man würde dann, um nur einige Beispiele anzuführen, bald erkennen, daß der erste, welcher ein über alle Theile der Sprache sich erstreckendes grammatisches Werk geschrieben, Ibn G'anach, manche seinen Bemerkungen über die **literae serviles** und über viele schwierige Schriftstellen ausgesprochen hat, die wir selbst in den neuesten Arbeiten vermissen; man würde die interessante Beobachtung machen, daß der am meisten in der sprachwissenschaftlichen Forschung vorgeschrittene Ewald hinsichtlich seines Strebens, die letzten Gründe und Prinzipien zu finden, schon in Exodi

einen Vorläufer hat, und daß er in seiner die alte traditionelle Annahme erschütternden Ansicht über die Conjugationsformen fast nur ein Erneuerer der rationellen Auffassung dieses Meisters ist. Wir wollen freilich es nicht verhehlen, daß die Chajug'schen Schriften heutzutage keine große Ausbeute für die Sprachwissenschaft bieten; aber wir erkennen es darum nicht minder als ein Verdienst an, daß Herr R. die Edition dieser Arbeiten als Gelegenheit benutzt hat, mit der Uebersetzung der alten Grammatiker den ersten Anfang zu machen. Er ist hierbei seinem in der Vorrede ausgesprochenen Vorsatze im Allgemeinen treu geblieben; ohne sich sklavisch an das Wort zu halten, was nicht möglich und auch nicht rathsam gewesen wäre, hat er mit der größten Genauigkeit und vorzüglicher Gewissenhaftigkeit übersetzt und die sich darbietenden Schwierigkeiten glücklich überwunden. Er scheint übrigens von der Voraussetzung geleitet worden zu sein, daß die englische Uebersetzung fleißiger als die hebräische benutzt werden wird, denn er hat den Nachweis für die citirten Bibelstellen nur in jener gegeben und hier auch meist seine kurzen Noten angebracht. Nicht zu billigen aber ist es, daß Herr R. nicht nach dem Vorbilde von Dukes die zum Belege für die grammatikalischen Regeln angeführten Schriftstellen interpunktirt hat, was wir für das Verständniß einer sprachwissenschaftlichen Arbeit für unumgänglich nöthig halten.

Es sei uns am Schlusse die Mittheilung gestattet, welche wir der Vorrede des Herausgebers entnehmen, daß das großartige lexikalische Werk Ibn Ganachs zum Drucke vorbereitet wird. Wir knüpfen hieran den Wunsch, daß es der Oeffentlichkeit zugleich mit der Uebersetzung übergeben werde; nur möge diese in einer mehr verbreiteten Sprache erfolgen, als es die englische ist, am besten in der lateinischen oder französischen.

γ.

Dilettantismus in der Geschichts- und Halacha-Kritik.

Von Dr. M. Klein, Rabbiner in Ungvár.

Die mannigfachen, schätzbaren Leistungen, die die neueste Zeit auf dem Gebiete der Geschichte und der halacha-kritischen Forschungen zu Tage gefördert, boten manchen Neophyten, die den „klassischen" Staub der Jeschibah in die lichten Räume der Wissenschaft mit sich hinübertrugen,

willkommene Gelegenheit, mit erborgtem Lichte glänzen zu wollen. Kämen nun solche kritische Versuche der Wissenschaft zu gute, wäre solches Trabantenlicht geeignet, Helle über die „dunkeln" Partien zu verbreiten, dann hätte man keinen Grund, sich über das kindische Streben solcher an chronischer Großmannssucht Leidenden zu echauffiren, die ihre Namen an der Spitze gelehrt scheinender Abhandlungen gedruckt zu sehen wünschen; man würde dann einfach „die Absicht merken", und die hierdurch hervorgerufene Verstimmung wäre denn doch von so empfindlicher Wirkung nicht, um sie sich nicht um den Preis der erkannten Wahrheit gefallen zu lassen. Auf weit weniger Schonung hat aber jener Dilletantismus Anspruch, der die ersten unsichern Schritte auf dem unwegsamen Pfade der wissenschaftlichen Forschung zu zügellosen Ausfällen gerade gegen diejenigen benützt, ohne die er auch diese ersten Schritte nicht hätte wagen können, und der die Lehre, welche einst R. Akiba einem seiner Jünger ertheilte: אם בקשת ליתנך רוחלה באילן גדול, buchstäblich nimmt und von derselben — zum eigenen Nachtheile — den ausgedehntesten Gebrauch macht. Einem Dilletantismus ähnlicher Sorte begegnen wir in einer, in einem vielgelesenen Blatte versuchten „Erklärung einer dunklen Mischna (**Rosch-ha-schanah 25 a**)" von **Dr. J. Cohn**, Prediger in Prag. Nachdem Herr J. Cohn über die moderne Geschichtsschreibung sein catonisches **ceterum censeo** unerbittlich und unwiderruflich ausgesprochen, wendet er sich speciell gegen Graetz, und schwingt die Geißel seiner „tiefeindringenden" Halacha-Kritik, mit vielen Geräusch. „Nach Graetz schaltet und waltet R. Gamliel mit dem Gesetze nach eigener Willkür, und läßt, so oft es ihm gutdünkt, sein patriarchalisches **tel est notre plaisir** an dessen Stelle treten", meint Herr K. „Doch lassen wir ihn (nämlich Graetz) selber sprechen" — sagt Hr. K. weiter. — „Er (Graetz) schreibt (B. 3, S. 70): „Damit die Festzeiten der jüdischen Gesammtheit an demselben Tage gefeiert werden, und in dieser Beziehung keine Spaltung herrschte, hatte sich R. Gamliel II. die Vollmacht beigelegt, ganz allein darüber verfügen zu dürfen. Sein Collegium erkannte halb überzeugt und halb nothgedrungen seine Festanordnungen selbst in dem Falle als gesetzkräftig an, wenn er sich irgendwie geirrt oder sie im Widerspruche mit der Wahrheit getroffen hätte". (**R. H. 25 a**).

(Schluß folgt.)

Abhandlungen.

Das Thier Reem (ראם) in der Bibel.

Die Befreiung der hebräisch-biblischen Exegese von dem Schlendrian, was die Aufgabe der philologisch-exakten Behandlung derselben sein muß, trifft naturgemäß auch die Realien. Nicht bloß die historischen, geographischen und archäologischen, sondern auch die naturhistorischen Punkte in der Bibel nehmen sich, unter die kritische Lupe gelegt, ganz anders aus, als man sie bisher anzusehen gewöhnt war. So verdienstlich auch Georg Benedikt Winer's biblisches Realwörterbuch ist, und so viel es auch zur sachgemäßen Behandlung der Bibel beigetragen hat, so wird kein wissenschaftlicher Exeget gegenwärtig die Unzulänglichkeit desselben verkennen. Ohnehin müßte dieses Studium, wenn es als Hilfswissenschaft die Exegese fördern helfen soll, vereinfacht werden. Mit dem gelehrten Ballast, welchen die Realkenntnisse, sowie die Isagogik und Archäologie angehäuft haben, indem sie allzugewissenhaft keinen Schriftsteller übergehen mochten, der über diese Dinge je geschrieben hat, muß ohnehin endlich einmal aufgeräumt, die Gelehrsamkeit muß der nach Einfachheit strebenden Klarheit geopfert werden.

Greifen wir aus der Reihe der Realartikel einen heraus, wozu die interessante Schrift eines italienischen Gelehrten Barzilai Gelegenheit bietet, um zu beweisen, wie sehr auch schein-

bar untergeordnete Materialien zum richtigen Verständnisse der biblischen Literatur beitragen, wenn sie das Geleise des Schlendrians verlassen und freiere Bahnen einschlagen. Herr G. Barzilai, welcher in früheren Schriften die biblischen Thiernamen Behemoth und Leviathan vom paläontologischen Gesichtspunkte aus behandelt hat, unternahm in einer neuen Broschüre [1]) die Untersuchung über das Thier Reem in der hebräischen Poesie von neuem und führte sie unseres Erachtens zu einem gedeihlichen Abschlusse.

Achtmal kommt dieser Thiernamen in der Bibel vor (meistens ראם, zweimal רים, einmal רֵם und einmal Plene ראים geschrieben). Die bisherigen Erklärungen desselben (zusammengestellt in Gesenius **Thesaurus** und Winer's bibl. Realwörterb. Artikel: Einhorn) sind durchaus als verfehlt anzusehen. Eine derselben geht von der griechischen Uebersetznng μονοκέρως aus, und versteht darunter das fabelhafte Einhornthier, für dessen Möglichkeit und Wirklichkeit ein Wust von Gelehrsamkeit angehäuft vorliegt. Eine Abzweigung derselben, welche sich an die griechische Variante ῥινοκέρως hielt, erblickte gar in dem **Reem** das unbeholfene Nilpferd. Eine zweite, von vielen Auslegern ernstlich festgehaltene Erklärung, versteht unter diesen Thieren den Büffel (βούβαλος, chald. תורבלא); allein auch diese ist ebenso unpassend und stimmt nicht zu den Eigenschaften, unter welchen das biblische **Reem** geschildert wird. Mehr noch für sich hat die Ansicht Derer, welche es mit einer Antilopen-Species identificiren. Denn in der arabischen Literatur kommt ein Thiernamen רִים vor (Plur. אֲרָאם oder אַרְאָם), darunter verstehen die arabischen Ausleger und Lexicographen eine Species weißer Gazellen (Antilope **Lucoryx**), welche im

[1]) Der Titel der 20 Seiten umfassenden Broschüre lautet: Il. Renne, studio biblico-paleontologico di G. Barzilai, dottore in leggi, Triest, Hermannstorfer 1870.

Innern Afrika's (Dongola), Aethiopien und auch in Aegypten vorkommt. Allein bei näherer Vergleichung stimmen die von den Naturforschern an den weißen Antilopen wahrgenommenen Eigenschaften durchaus nicht mit denen, welche von dem **Reem** ausgesagt werden.

Von diesen charakteristischen Merkmalen geht Herr Barzilai aus, um zum Resultate zu gelangen, daß das **Reem** weder Einhorn, noch Büffel, noch weiße Gazelle, sondern nur Rennthier sein kann. Um aber von vorne herein nicht mit der Unwahrscheinlichkeit dieser Annahme zu verstoßen, erinnert der Verfasser, daß die Geologen eine Rennthierperiode annehmen, d. h. durch paläontologische Funde ist es constatirt, daß in der vorhistorischen Zeit das Rennthier auch mindestens im südlichen Europa gehaust und erst nach und nach in Folge der zunehmenden Wärme sich in nördlichere Regionen zurückgezogen hat. Zu Julius Cäsar's Zeit, d. h. vor 19 Jahrhunderten war das Rennthier noch häufig im Schwarzwalde (**Bellum gallicum VI.** 27). Demgemäß kann es um mehrere Jahrhunderte rückwärts auch in Asien, speciell in Palästina gehaust haben, allerdings nicht in den Thälern oder auf niedern Bergen, wohl aber auf dem Libanon, dessen gestreckter Rücken 8000 F. über dem Meeresspiegel liegt und dessen Gipfel nah an 12,000 F. in die Schneeregion hineinragen. Hier konnte das Rennthier, welches eine höhere Temparatur nicht ertragen kann, sein Schneebett und seine Eiskeller finden. Freilich bietet diese Lage nur erst die Vorbedingung und die Möglichkeit dazu, daß das **Reem** mit dem Renn identisch sein kann. Eine Vergleichung der an beiden wahrgenommenen Merkmalen giebt die Gewißheit der Identification. Das Erste ist den Hörnern entnommen. „Die Geweihe des Rennthiers zeigen eine charakteristische Eigenschaft, wodurch das Thier leicht erkannt wird. Der Hauptast, cylindrisch und klein von Umfang, hat zwei bemerkenswerthe Verzweigungen, die eine, längere, welche eine Windung hat, endet in eine große

Zahl von kleinen Zweigen, während die andere horizontal gegen das Maul gerichtet und bis zum Ende mit immer kleinern und kleinern Veräſtelungen verſehen iſt.“ So wird das Geweih des Rennthiers von Naturhiſtorikern beſchrieben; es hat einen Luxus von verzweigtem Geweihe. Die foſſilen Geweihe des Rennthiers haben nach Collinſon eine fabelhafte Ausdehnung, ſo daß zwiſchen beiden entgegengeſetzten Enden ein Zwiſchenraum von zehn Fuß gemeſſen wird.

Auch am **Reem** wird der Schmuck der Hörner hervorgehoben. Deuter. 33, 17 wird der Stamm Joſeph mit der Pracht des Stieres (שור הדר לו) verglichen; paralleliſtiſch wird dazu angereiht: וקרני ראם קרניו, ſeine Hörner gleichen dem Geweihe des **Reem**, mit denen es die Völker ſtößt. Pſ. 92, 11 wird hyperboliſch von der Erhöhung der Macht das Bild gebraucht ותרם כראם קרני, „Du machteſt mein Horn hoch wie das des **Reem**.“ Aus Pſ. 22, 22 iſt allerdings wenig zu entnehmen, denn die קרני רמים werden hier gleich dem „Löwenrachen“ metaphoriſch von Größe der Gefahr gebraucht, die von mächtigen und ſchädlichen Feinden droht.

Das zweite Merkmal iſt der Höhe und Größe entnommen. Zweimal wird das Bild von Gottes Macht gebraucht: כתועפות ראם לו (Numeri 23, 22; 24, 8). Die Bedeutung des bisher nicht genügend erklärten Wortes תועפות iſt nicht zweifelhaft, wenn man genau die Parallele Pſ. 95, 4 berückſichtigt: אשר בידו מחקרי ארץ ותועפות הרים לו. Hier kann es nichts anderes, als „Höhen der Berge“ bedeuten, als Gegenſatz zu den „Tiefen der Erde.“ Auch die Etymologie des Wortes ließe ſich ermitteln. עופא bedeutet im Syriſchen nicht bloß „Zweig“, ſondern der „Wipfel des Baumes“, **cacumen arboris.** Es iſt dieſelbe Derivation wie אמיר im Hebr. Wipfel des Baumes und dann übertragen auf Alles, was hoch überragt, uns wie פִּרְעַ im Arabiſchen urſprünglich der „Wipfel des

Baumes", פְּרִעָה „der Gipfel des Berges" bedeutet, dann übertragen auf Alles „Hochragende", auf „Kopf und Kopfhaar", wovon auch das Hebräische פֶּרַע „Kopf und Kopfhaar", פרעות „Häupter" stammt. Wie dann im Arabischen פרע auch für „Zweige und Laub" gebraucht wird, eben so im Hebr. עֲפִי **Plur.** עפאים (Ps. 104, 12) „Zweige", eben so im Syr. עופא Zweige und im Chald. עפיה (Daniel 4, 9; 11). Laub. Die Grundbedeutung von עופא und תועפה (transponirt für תעופה) ist aber unverkennbar „hoher Wipfel, Berggipfel, Höhe". Selbst der Vers (Hiob 22, 25) וכסף תועפות לך läßt sich dadurch gut erklären: „Silber in Berghöhen", invertirt statt וחועפות כסף לך „Höhen von Silber wirst Du haben" [1]). Vielleicht hängt עוף „hoch fliegen" und עוף Vogel mit demselben Stamm zusammen.

Die fossilen Ueberreste des paläontologischen Rennthiers documentiren die ehemalige riesige Gestalt desselben. Folglich stimmen die in der Bibel angewendeten Bilder von der Höhe des **Reem** durchaus mit der Beschaffenheit des Rennthiers.

Endlich entscheidet ein drittes Merkmal von der Einerleiheit Beider. Das Rennthier besitzt bekanntlich eine unbezähmbare Freiheitsliebe, die es für den Menschen unzugänglich macht. Herr Barzilai citirt einen Ausspruch des Naturhistorikers Brehm darüber: „Ich kenne kein zweites Thier, in welchem sich die Last der Knechtschaft, der Fluch der Sklaverei so scharf ausspricht, wie in dem Rennthier." Seine Freiheitsliebe treibt es zu den

---

[1]) Herr Barzilai giebt eine andere Etymologie des Wortes תועפות in einer Anmerkung, die aber weniger zuträglich scheint. Er geht davon aus, daß עפא Strauch bedeutet, עפאים Zweige und תועפות Gezweig oder Wald. תועפות דדים, die Haare? oder Kuppen der Berge (chioma dei monti ove creste dei monti); כסף תועפות erklärt er Silber in Baumgestalt, argentum dendritum, welches einen feinen Gehalt und wenig Schlacken hat. Endlich תועפות ראם, Wald des Reem, eine Redefigur für Hörner. Aber der Ausgangspunkt von עפי Baumwipfel empfiehlt sich besser.

gefährlichsten Versuchen, um seine Unabhängigkeit wieder zu erlangen, wenn es sie einmal verloren hat. Dieser charakteristische Zug wird auch vom **Reem** im Buch Hiob auf eine höchst poetische Weise geschildert (39, 9—12).

Wird Dir das **Reem** dienen wollen
oder an Deiner Krippe weilen?
Vermagst Du das **Reem** an die Furche zu binden,
oder wird es Thäler hinter Dir pflügen?
Kannst Du Dich auf es verlassen, da es kräftig ist,
und magst Du ihm Deinen Erwerb überlassen?
Kannst Du ihm anvertrauen,
daß es Deine Saat heimbringen,
Deine Tenne sammeln wird?

Kenntlicher kann die wilde Freiheitsliebe dieses Thieres nicht geschildert werden, und es ist kein Zweifel, daß diese Schilderung nur auf das Rennthier paßt. Bemerkenswerth ist auch noch der Umstand, daß das **Reem** hier als eine Art Rind angesehen wird, das wohl im Stande wäre, gleich dem Ochsen den Acker zu bestellen; aber seine Unbezähmbarkeit macht es untauglich dazu.

Dieser Zug erinnert wieder an das Rennthier, das Cäsar im gallischen Kriege als „Ochs mit einer Hirschgestalt (**bos cervi figura**) beschreibt. In diesem Sinne paralleliſiren die hebräischen Dichter des **Reem** mit dem Rinde (Jes. 34, 7, Ps. 29, 6): Gott ließ (im Erdbeben) den Libanon wie ein junges Rind und den Antilibanon wie ein junges **Reem** springen.

Der Hörnerschmuck, die Größe, die Rindergestalt und, vor Allem das Freiheitsgefühl des **Reem** setzten also die Einerleiheit desselben mit dem Rennthier außer Zweifel. Herr Barzilai erinnert auch, allerdings mit aller Vorsicht, welche bei Klangähnlichkeiten nothwendig ist, an die Aehnlichkeit des Lautes von **Reem** und Renne, er meint, daß auch der hebräische Name

ראם von dem Geweihe von hoher Dimension entlehnt sei, und das Wort **Renne** soll, nach Olaus Magnus, der zuerst das Rennthier beschrieben hat, an **rami**, Verzweigung und Verästelung des Geweihes, erinnern: **Renne . . sic dicta, quod in caput ferat alta cornua velut quasi quercinarum arborum ramos.** Indessen mag die Etymologie des Namens auf sich beruhen. Auch die Ableitung des Namens „**Renne, Rehen, Reino**“ ist noch dunkel. Mit dem Verbum **rennen** hängt es schwerlich zusammen.

Das Rennthier hat demnach in den hohen Gebirgen Palästina's auf dem Libanon noch in der historischen Zeit gehaust, da die Dichter in Bileam's Reden und in Hiob davon **wie von einem zu ihrer Zeit bekannten** Wunderthier sprechen. Es sei noch einmal daran erinnert, daß, wenn das Rennthier zur Zeit Cäsar's noch in den Bergen Deutschlands heimisch war, es eben so gut mehrere Jahrhunderte vorher in dem Schneegebirge Palästina's vorhanden sein konnte. — Dieses Resultat der Forschung des Herrn Barzilai kann daher als sicher angenommen werden. Seinen anderweitigen, damit verbundenen Hypothesen können wir nicht folgen, z. B. daß das Buch Hiob auf arabischem Boden entstanden sei, und daß es dem sechszehnten Jahrhunderte vor der gewöhnlichen Zeitrechnung angehöre. Denn es ist gegenwärtig kritisch festgestellt, daß das Buch Hiob im Gegentheil aus dem israelitischen Geiste erzeugt und etwa im siebenten Jahrhunderte ante gedichtet wurde.

Eine eigenthümliche Volkszählung während des zweiten Tempelbestandes.

Die talmudische Literatur referirt übereinstimmend mit Josephus, daß einmal in Jerusalem eine Volkszählung vermittelst der geopferten Pascha-Lämmer veranstaltet wurde. Die Zeit und Veranlassung dieser Zählung ist meines Wissens noch nicht untersucht worden; die Ermittelung dürfte ein interessantes Resultat ergeben. Im Talmud (Pesachim p. 64b) wird erzählt: Niemals sei in Jerusalem während der Opferung des Pascha ein Mensch erdrückt worden, nur ein einziges Mal sei so etwas an einem Greise zur Zeit Hillel's vorgekommen, und man habe dieses Pascha-Fest deswegen das der Erdrückung genannt. תנו רבנן מעולם לא נתמעך אדם בעזרה חוץ מפסח אחד שהיה בימי הלל שנתמעך בו זקן אחד והיה קוראין אותו פסח מעוכין. Unmittelbar darauf wird erzählt: Der König Agrippa habe einst die Volksmenge Israels kennen lernen wollen, und habe dem Hohenpriester bedeutet, am Tage des Pascha-Opfers sich von jedem Paschalamme eine Niere liefern zu lassen, und es hätten sich ergeben 60 Myriaden Paare von Nieren, und bei jedem Pascha-Opfer seien mindestens 10 Personen betheiligt gewesen, außerdem noch die Unreinen und die Abwesenden. Dieses Pascha habe man ebenfalls durch einen Namen bezeichnet: פעם אחד בקש אגריפס המלך ליתן עיניו באוכלוסי ישראל. אמר לו לכהן גדול תן עיניך בפסחים נטל כוליא מכל אחד ונמצאו שם ששים רבא וזני כליות כפלים כיוצאי מצרים חוץ מטמא ושהיה בדרך רחוקה, ואין לך כל פסח ופסח שלא נמנו עליו יותר מעשרה בני אדם והיה קוראין אותו פסה מעובין. Diese Tradition ist der Tosifta (Pesachim IV) entlehnt. Hier kommen jedoch einige Varianten vor. Nicht dem Hohenpriester, sondern den Priestern habe Agrippa die Zählung vermittelst der Nieren vom Pascha-Opfer aufgetragen: אמר להם לכהנים: הפרישו לי. Dann heißt es zum Schlusse: Der Tempelberg habe die große Volksmenge nicht fassen können, und man habe

dieses Pascha das der Erdrückung genannt: נכנסו ישראל להר הבית ולא היה מחויקן והיה נקרא פסח מעוכין. Dieselbe Nachricht kommt auch im Midrasch zu Threni vor (Anfang hinter der Einleit.), ohne Angabe des Namens. Darauf wird eine Nachricht von der Erdrückung eines Greises am Pascha-Feste mitgetheilt, wie die zu erst angeführte im Talmud, aber ohne den Zusatz, daß es zur Zeit Hillel's geschehen sei: פעם אחת נכנסו להר הבית ולא היה מחויקן והיה שם זקן אחד ורמסוהו. ואותו הפסח היה קורין פסח מעוכין על שם שמעכו את הזקן.

Die Berichtigung dieser Angaben und die Zeit, so wie die Veranlassung zu dieser Zählung ergiebt die Nachricht bei Josephus (**Bellum judaic. VI, 9, 3**). Josephus erzählt: Der römische Legat von Syrien habe einst dem Kaiser Nero, welcher das Volk der Juden wegen seiner Geringzähligkeit verachtete, den Beweis von der großen Volksmenge derselben geben wollen, und habe die Priester gebeten, wenn es möglich wäre, die Menge zu zählen. Bei dem bevorstehenden Pascha-Feste seien 25 Myriaden und noch dazu 6500 Opfer (oder 27 Myriaden) dargebracht worden, und auf jedes Opferlamm seien wenigstens 10 Mann gekommen. So habe die Zählung 2 Millionen und 700,000[1]) ergeben, außer der Zahl der Unreinen, welche das Pascha nicht mitfeiern durften. *Ὅτι δ' ἐχώρει τοσούτους ἡ πόλις, δῆλον ἐκ τῶν ἐπὶ Κεστίου συναριθμηθέντων, ὅς, τὴν ἀκμὴν τῆς πόλεως διαδηλῶσαι Νέρωνι βουλόμενος καταφρονοῦντι τοῦ ἔθνους, παρεκάλεσε τοὺς ἀρχιερεῖς, εἴ πως δυνατὸν εἴη τὴν πληθὺν ἐξαριθμήσασθαι. οἱ δὲ ἐνστάσης ἑορτῆς, Πάσχα καλεῖται, καθ' ἣν θύουσι μὲν ἀπὸ ἐννάτης ὥρας μέχρι ἑνδεκάτης, ὥσπερ δὲ φρατρία περὶ ἑκάστην γίνεται θυσίαν, οὐκ ἔλασσον ἀνδρῶν δέκα, μόνον γὰρ οὐκ ἔξεστιν δαίνυσθαι, πολλοὶ δὲ καὶ σὺν εἴκοσιν ἀθροίζονται. Τῶν μὲν οὖν θυμάτων εἴκοσι πέντε μυριάδας ἠρίθμησαν, πρὸς δὲ ἑξακισχίλια καὶ πεντακόσια. Γίνονται δ' ἄνδρων, ἵν' ἑκάστου δέκα δαιτυμόνας θῶμεν, μυ-*

[1]) Ueber die Zahl selbst sind verschiedene Lesarten; vergl. die Havercamp'sche Ausgabe des Josephus. Statt *εἴκοσι πέντε μυριάδες* lesen Einige *εἴκοσι πάντως μυριάδες . . προς ἑπτα.* Die Zahl 60 Myriaden im Talmud ist jedenfalls übertrieben.

ριάδες ἑβδομήκοντα καὶ διακόσιαι, καθαρῶν ἁπάντων καὶ ἁγιῶν; οὔτε γὰρ λεπροῖς, οὔτε γονορρόοις, οὔτε γυναιξὶν ἐπεμμήνοις, οὔτε τοῖς ἄλλως μεμιασμένοις ἐξῆν τῆσδε τῆς θυσίας μεταλαμβάνειν.

Nach diesem Berichte war es also der Legat Cestius Gallus, welcher diese Volkszählung veranlaßt hat. Es liegt darin kein Widerspruch gegen die Angabe der talmudischen Quelle, daß Agrippa dieselbe veranstaltet habe, da schwerlich der Legat sich direkt mit den Priestern in Verbindung gesetzt haben wird, sondern ihnen wohl nur den Auftrag vermittelst des Königs zukommen ließ.

Beachten wir Josephus' Bericht sorgfältig, so ergiebt sich daraus ein wichtiges Faktum. Cestius wollte vermittelst der Zählung dem Kaiser Nero die Ueberzeugung beibringen, daß das judäische Volk numerisch nicht so zu unterschätzen sei, als es diesem schien, oder ihm von seinen Höflingen dargestellt wurde. Er wollte also durch eine Thatsache bekräftigen, daß Judäa eine imposante Männerzahl aufzustellen im Stande sei und daher nicht gereizt werden dürfe. Um dieses Resultat zu erzielen, mußte also dafür gesorgt werden, daß an diesem Pascha, welches eine annähernde Volkszählung liefern sollte, eine starke Betheiligung stattfinden sollte. Es ist also wohl von Cestius Gallus, dem Könige Agrippa, den priesterlichen Autoritäten und anderen Behörden dem Volke die Weisung zugegangen, sich recht zahlreich zu diesem Pascha einzufinden. Schicken wir voraus, was sich von selbst versteht, daß die talmudischen Quellen und Josephus von einer und derselben Zählung am Pascha sprechen.

Aus diesen Quellen (oder eigentlich aus diesen zwei Quellen, denn sämmtliche talmudische Nachrichten fließen aus einer und derselben Tradition und sind nur als Varianten anzusehen) ergiebt sich, daß die Betheiligung außerordentlich stark war. Es habe sich eine so große Menge zu diesem Pascha-Opfer eingefunden, daß der Tempelberg sie kaum fassen konnte: הר הבית לא היה מחזיקן. Natürlich, es handelte sich um eine politische Demonstration, dem Kaiser in Rom die Thatsache einzuprägen, daß Judäa eine starke Bevölkerung besitze, und auch außerhalb des Landes viele Verehrer Jerusalems und des Tempels existiren, denen das Loos der Heiligthümer nicht gleichgültig sein werde.

Es galt also als eine Ehrensache, oder richtiger als eine Pflicht, um zur Schonung des Landes und Volkes beizutragen, von diesem Pascha nicht fern zu bleiben, Wie Josephus im Eingange zu dieser Relation zu verstehen giebt, waren auch viele Judäer vom Auslande zu diesem Pascha herbeigeströmt.[1]) Es ergiebt sich daraus, daß nicht bei jedem Pascha eine so starke Betheiligung war, wie bei diesem, welches als politische Demonstration benutzt werden sollte.

Man kann also annehmen, daß jeder fromme oder politisch überlegte Judäer, der nicht durch Unreinheit oder sonst wie verhindert war, sich an diesem Pascha betheiligte. Die Kategorie der Entfernten (ברוך רחוקה) gab es dieses Mal schwerlich. Je größer die Zahl, desto eher konnte auf eine nachhaltige Wirkung der Demonstration gerechnet werden. Daher war das Gedränge bei diesem Pascha so groß, daß Menschen erdrückt wurden, und daß man es später, weil das Andenken daran lebendig geblieben ist, das Pascha der Erdrückung genannt hat. Eigentlich sagt der Wortlaut פסח מעוכין aus, daß mindestens Mehrere erdrückt wurden. Die Angabe, daß bloß ein einziger Greis den Tod dabei gefunden habe, ist entschieden nicht genau. Von selbst leuchtet ein, daß die Lesart im Talmud פסה מעובין falsch ist; es muß auch da wie in der Hauptquelle, aus der die Nachricht entlehnt ist, wie in der Tosifta nämlich, lauten פסח מעוכין. Damit ist auch die zuerst aus dem Talmud citirte Relation beseitigt, als habe auch zur Zeit Hillel's ein solches פסח מעוכין stattgefunden. Dazu war damals keine Veranlassung. Nur ein einziges Mal kam eine so zahlreich besuchte Pascha-Feier vor, zur Zeit Cestius Gallus' und Agrippa's, aber weder vorher, noch nachher. Die Relation von Hillel entstand aus dem Faktum, daß Hillel seine Würde durch eine Entscheidung für das Pascha erlangt hat, wobei er eine Debatte führen mußte. Daher nahm man diese Quelle an, daß auch dieses Pascha so stark besucht gewesen sei, daß man es das der Erdrückung genannt habe. Es braucht nicht weiter bewiesen zu werden, daß diese Relation sagenhaft ist.

---

[1]) δμόφυλον μὲν, ἀλλ' οὐκ ἐπιχώριον.

Dagegen, daß das Pascha der Erdrückung sich zur Zeit Agrippa's oder Cestius Gallus' ereignet hat, ist historisch unanfechtbar. Man kann dadurch auch das Jahr dieses Pascha der Volkszählung fixiren. Josephus erzählt nämlich von einem Pascha-Feste, wobei Cestius Gallus in Jerusalem anwesend war, und eine starke Volksdemonstration stattgefunden hat. Diese Nachricht ist für unser Thema wichtig; daher müssen wir sie beleuchten. Josephus erzählt (das. II, 14, 3) von der tyrannischen und empörenden Regierungsweise des letzten römischen Procurators in Judäa Gessius Florus, daß trotz des unerträglichen Druckes Niemand gewagt habe, bei dem ihm vorgesetzten Statthalter Cestius Gallus Klage gegen ihn zu führen. Einst aber, zur Zeit des Pascha-Festes, als Cestius Gallus in Jerusalem anwesend war, habe das Volk nicht weniger als dreißig Myriaden (3,000,000) Menschen denselben angeflehet, Mitleid mit dem Elende des Volkes zu haben, und die Pest des Landes, Gessius Florus, zu entfernen. Cestius Gallus habe darauf dem Volke Abhülfe für die Zukunft versprochen. *Μέχρι μὲν οὖν ἐν Συρίᾳ Κέστιος Γάλλος ἦν προδιέπων τὴν ἐπαρχίαν, οὐδὲ πρεσβεύσασθαί τις πρὸς αὐτὸν ἐτόλμησε κατὰ τοῦ Φλώρου. Παραγενόμενον δὲ εἰς Ἱεροσόλυμα, τῆς τῶν ἀζύμων ἑορτῆς ἐνστάσης, περιστὰς ὁ δῆμος, οὐκ ἐλάττους τριακοσίων μυριάδων, ἱκέτευον ἐλεῆσαι τὰς τοῦ ἔθνους συμφοράς, καὶ τὸν λυμεῶνα τῆς χώρας Φλῶρον ἐκκράγεσαν. Ὁ δὲ παρὼν καὶ τῷ Κεστίῳ παρεστὼς διεχλεύαξε τὰς φωνάς; ὅ γε μὴν Κέστιος τὴν ὁρμὴν τοῦ πλήθους καταστείλας καὶ δοὺς ἔμφασιν, ὡς πρὸς τὸ μέλλον αὐτοῖς τὸν Φλῶρον κατασκευάσειε μετριώτερον, ὑπέστρεψεν εἰς Ἀντιοχείαν.*

Aus diesen Berichten ersehen wir, daß Cestius Gallus einst am Pascha-Feste d. h. an dem Tage, an welchem das Pascha geopfert wurde, in Jerusalem anwesend war (denn mit dem „Feste der ungesäuerten Brode" חג המצות = *τῶν ἀζύμων ἑορτὴ* bezeichnet Josephus auch das Pascha des vierzehnten Nissan, vergl. das. II, 1—3 und öfter). Diese Anwesenheit des Legaten von Syrien in der judäischen Hauptstadt ist auffallend. Nur die Procuratoren pflegten alljährlich zur Zeit der Pascha-Feier mit einer Truppe Soldaten sich von ihrer Garnisonsstadt Cäsarea nach Jerusalem zu begeben, um die Entstehung von Unruhen

zu verhüten und entstandene Tumulte zu dämpfen. Aber die höchste magistratliche Person in dem Complex der syrischen Provinzen, wovon Judäa geographisch nur einen kleinen Theil bildete, der Stellvertreter des Kaisers in dieser Gegend, war zu vornehm, um sich in der judäischen Hauptstadt blicken zu lassen. Es muß also eine ganz besondere Veranlassung gewesen sein, welche dieses Mal den Legaten Cestius Gallus nach Jerusalem geführt hat. Es ist auch in der oben betrachteten Relation nicht angedeutet, daß er sich im Auftrage des Kaisers dahin begeben hätte, um die beginnende Volksgährung kennen zu lernen und zu überwachen. Wir fanden im Gegentheil, daß Nero die Widerstandskraft des judäischen Volkes zu sehr verachtete, als daß er selbst bei gespannter Unzufriedenheit es für nöthig erachtet haben sollte, dem Legaten den Befehl zugehen zu lassen, sich an den Heerd der Unzufriedenheit zu begeben.

Aus dem oben Auseinandergesetzten geht indeß klar hervor, welche Veranlassung Cestius Gallus nach Jerusalem geführt hat. Er ist aus eigener Initiative dahin gegangen, um sich von dem Stande der Angelegenheit in Jerusalem, dem Umfang der Mißstimmung und ganz besonders von der Zahl der Bevölkerung mit eigenen Augen zu überzeugen, und an den Kaiser Bericht darüber zu erstatten. Es kann kein Zweifel darüber sein, daß Cestius Gallus' Anwesenheit in Jerusalem zur Pascha-Zeit mit der Volkszählung vermittelst Pascha-Opferlämmer in innigem Connex stand. Drei Millionen Menschen umstanden den römischen Legaten und flehten ihn an, Judäa von der Pest Gessius Florus zu befreien. Diese große Menge Hilfeflehender waren eben die zum Pascha-Feste Eingetroffenen, wozu Jerusalemer, die Bewohner der judäischen Städte und der Nachbarländer, Syrier, vielleicht auch Babylonier gehörten. Gegen Gessius Florus, welche die Hauptstadt und das Land mit unerhörter Grausamkeit peinigte, war Cestius Gallus nach Jerusalem gekommen.

Bemerken wir, daß Josephus dessen Anwesenheit in Jerusalem zur Pascha-Zeit im Jahre der Revolution verzeichnet, also im Jahre 66. Dadurch erhalten wir ein vollständiges Situationsbild von den Vorgängen in Judäa, ehe die judäische

Nation zu den Waffen griff, um sich die Freiheit zu erkämpfen oder als solche unterzugehen.

Der Klazomenier Gessius Florus, eine Nero würdige Creatur, welcher die Freundin der Kaiserin Poppea zur Frau hatte, tyrannisirte seit zwei Jahren das judäische Volk und hatte einen solchen Schrecken um sich verbreitet, daß Niemand gewagt hat, Klagen gegen ihn, sei es beim Kaiser in Rom oder beim Legaten in Antiochien zu führen. Schon war dem Volke die Geduld ausgegangen, wie Tacitus bemerkt: **Duravit tamen patientia Judaeis usque ad Gessium Florum, procuratorem** (**Hist. V 10**). Im Stillen bildete sich eine Revolutionspartei, welche Alles daran setzen wollte, sich des römischen Joches zu entledigen. Der Nominalkönig Agrippa II und die Römerfreunde, wozu auch die regierenden Hohenpriesterfamilien gehörten, welche Kunde von der gährenden Unzufriedenheit im ganzen Lande und dem Wunsche, mit Rom zu brechen, hatten, müssen Vorstellungen bei dem Legaten gemacht haben, Gessius Florus zu entfernen oder eines revolutionären Aufstandes gewärtig zu sein. Cestius Gallus durfte sich aber nicht herausnehmen, den blutdürstigen Procurator ohne Weiteres abzusetzen, da dieser vom Kaiser selbst eingesetzt war und zu dessen Lieblingen gehörte. Er scheint indeß für Nero den Stand der Angelegenheiten in Judäa geschildert zu haben, daß ein Aufstand auf dem Spiele stünde, wenn Gessius Florus nicht abberufen werden sollte. Aber der Kaiser verachtete das judäische Volk und achtete nicht auf die geschilderten Gefahren (*Νέων καταφρονῶν τὰ ἔθνη*). Um seinen Vorstellungen Nachdruck zu geben, verabredete er mit dem König Agrippa und den Hohenpriestern eine Volkszählung vorzunehmen, wodurch die Widerstandskraft des judäischen Volkes durch Zahlen constatirt werden sollte. Das nächste Pascha-Fest sollte die Probe abgeben. Da es üblich war, daß das Oberhaupt des Synhedrions zur Pascha-Zeit Rundschreiben an die Gemeinden erließ, so wurde ohne Zweifel auch dieses Mal eine Encyclika an die Gemeinden in Judäa und der angrenzenden Länder gerichtet, sich so zahlreich als möglich bei dem nächsten Pascha-Feste zu betheiligen, weil die Rettung des Landes davon abhinge.

Diese Weisung wurde befolgt. Eine gewaltige Volksmenge traf in Jerusalem ein, 250000 (oder 270000) Pascha-Lämmer

wurden an diesem Pascha-Feste des Jahres 66 geopfert, was die Zahl von mindestens 2,500,000 oder 2,700,000 Betheiligten ergab. Cestius Gallus war zu diesem Zwecke selbst in Jerusalem eingetroffen. Es war das Pascha der Erdrückung, weil bei der großen Menge, welche der Tempelberg kaum fassen konnte, Erdrückungen unvermeidlich waren. Diese 2,700,000 oder drei Millionen Menschen umstanden ihn, und erhoben ihre Klagestimmen, sie von Gessius Florus zu befreien. Das war eine gewaltige Volksdemonstration. Cestius Gallus durfte aber nicht die Amtsentsetzung des Procurators vornehmen. Er wollte nur mit den statistischen Erfahrungen, die er in Jerusalem bei dieser Gelegenheit gesammelt hatte, den Kaiser von der Nothwendigkeit, Gessius Florus abzurufen, überzeugen. Diese Absicht behielt er für sich. Das Volk aber tröstete er für den Augenblick, er werde sich bemühen, den Procurator milder zu stimmen.

Hätte Nero dieser Vorstellung von Seiten seines Legaten Gehör gegeben, so wäre die Katastrophe von Jerusalem und dem Tempel für den Augenblick abgewendet worden. Unglücklicherweise hatte aber Nero bereits Oel in's Feuer gegossen. Ehe er noch den Bericht von Cestius Gallus in Händen hatte, hatte er schon den Streit um das Bürgerrecht in Cäsarea zwischen den Juden und Heiden zu Gunsten der Letztern entschieden. Dadurch entstand ein Kampf in dieser Stadt in dem Monate, welcher auf das Pascha der Erdrückung folgte. Gessius Florus schürte das Feuer des Aufstandes noch mehr, um durch Niederwerfung desselben gegen Cestius Gallus Recht zu behalten. Die Volkszählung vermittelst der Pascha-Lämmer fand demnach im Jahre der Revolution 66, einen Monat vor dem Ausbruche des Kampfes in Cäsarea nnd des dadurch herbeigeführten Aufstandes in Jerusalem statt. Es war die letzte friedliche Demonstration gegen Rom.

Das Targum zu Hiob.

Von Dr. Wilhelm Bacher.

Die isagogischen Handbücher pflegen die chaldäischen Uebersetzungen zu Propheten und Hagiographen mit einigen fast traditionell gewordenen Sätzen zu berühren, die dann als Charakteristik dieser wichtigen Versionen gelten sollen. Dies ist auch nicht anders möglich, da zu den Targumim, mit Ausnahme der pentateuchischen, eingehende Specialuntersuchungen fehlen. Erst in jüngster Zeit hat man sich diesen Stiefkindern der biblischen Wissenschaft zugewandt, und das Targum zu den Büchern der Chronik[1]), wie das zu den Sprüchen[2]), sind im vorigen Jahre eingehender behandelt worden. Während das zuletzt genannte durch seine Syriasmen und seine Congruenz mit der Peschittho die Aufmerksamkeit fast unwillkürlich auf sich zog, blieben die andern beiden in sprachlicher Hinsicht ihm zunächst stehenden, zu den Psalmen und Hiob, noch immer unberücksichtigt, obwohl auch ihre Beschaffenheit im Stande ist, die Forschung herauszufordern. Namentlich ist dies bei dem Hiob-Targum der Fall, welches einerseits seine exegetischen Eigenthümlichkeiten und Abweichungen von der Massora, andererseits ein stark agadisches Gepräge der Betrachtung würdig machen, wozu dann noch Varianten kommen, deren ungewöhnlich große Anzahl auffällig erscheinen muß. Die berührten Seiten allein sind es, welche in diesem Versuche beleuchtet werden sollen, während die sprachliche Seite der Version hier außer Acht gelassen werden muß; denn nur eine weitgehende Untersuchung, welche sich besonders auch auf das verwandte Psalmen-Targum zu beziehen hat, kann für die Kenntniß des aramäischen Idioms wahrhaft förderlich sein.

---

[1]) In der Geiger'schen Zeitschrift.
[2]) Von Maybaum im Merx'schen Archiv.

1.

Allgemeiner Charakter und Eigentümlichkeiten.

Wie die meisten Targumisten hat auch der zu Hiob es verstanden, seine Exegese von der Agada durchdringen zu lassen und wieder die agadischen Elemente so in den Text zu verweben, daß im unkritischen Zuhörer oder Leser die Illusion hervorgerufen wird, als ob im alten Denkmal der Vorzeit wirklich das zu lesen sei, was sein Dolmetsch erst hineinzulegen sich bestrebt. Solche Zuhörer aber sind es auch, für die zum großen Theile unsere Targumim abgefaßt sind, durchgehends in jener denkwürdigen Epoche jüdischen Schrifttums entstanden, wo die Agada alle geistigen Regungen und Stimmungen durchdrang, wo man sich unbefangen dem meist geistvoll ausgeführten und ernste Wirkungen beabsichtigenden Spiele hingab, das in die heilig gewordenen Schriften der Vergangenheit die Gedanken, Gefühle und Ahnungen der Gegenwart hineintrug. Indessen bei unserm Autor ist das agadische Streben im Ganzen mehr in den Hintergrund getreten; seine Uebersetzung ist überwiegend öfter Erklärung als Deutung, er bemüht sich offenbar, das hebräische Originale so genau als möglich im aramäischen Sprachgewande wiederzugeben. So läßt sich genau erkennen, daß der Uebersetzer sich Mühe gab, dem Parallelismus, diesem allgemeinen Rhythmus biblischer Poesie, in der Version überall gerecht zu werden. Oft hilft er mit seinem Takte nach, wo im Originale eine Tautologie stört, und übersetzt z. B. das erste תקותי (17, 15) mit סברי, das zweite mit מחונתי.

Der nüchterne Geist, welcher im chaldäischen Dialekt weht, übt jedoch auch über ihn seine Gewalt aus; und, wie in allen Targumim, nur vielleicht noch consequenter, werden die schönsten Bilder und Gleichnisse unbarmherzig in kalte Prosa zurückübersetzt. So wird die Phrase: „den Gürtel der Mächtigen löst er" (12, 11) zu: ותקוף מלכיא מחליש. Das ausgeführte Bild von der Geburt (25, 39) wird gänzlich aufgelöst. Wenn (29, 23) Hiob seine Rede mit dem sehnlich erwarteten Spätregen vergleicht, so wird dies zwar beibehalten, aber nicht als Tropus, sondern erst nach Einschiebung eines Mittelbegriffes: והיך אריסיא דפומהן פערו למלקוש Die kühnen Ausdrücke מריח מים (14, 9), תשחפך נפשי (30, 16) werden zu: מרניח מוי, מצטערא נ׳. Diese Auflösung der dichterischen

Bilder wird oft, um dem Original so viel als möglich Rechnung zu tragen, durch die bloße Partikel כד oder היך „gleichsam" vermittelt. בכפי (13, 14) ist mit כד על גבי ידוי, בסד (13, 27) mit כד בשיע übersetzt.[1]) Oder das Abstraktum wird zum entsprechenden Concretum; z. B. רהב (26, 12) T. גבריא.[2]) Hieher gehört auch die Vermeidung der Anthropomorphismen, wobei die bekannten Regeln angewendet werden.

Waren dies Eigenschaften, die mehr oder weniger sich bei jedem Targum nachweisen lassen, so kommen wir jetzt zu solchen, die zur besondern exegetischen Methode unseres Autors gehören. — Er liebt es, in dem Text Ellipsen anzunehmen und sie entsprechend zu ergänzen, wobei Takt und Geschick nicht zu verkennen ist. So, wenn er שוטח (לגוים) (12, 33) mit משטח מצורתא giebt, oder zu נגרות (20, 23) משחיה וחמריה supplirt; zu השכון (18, 15) nimmt er das Subjekt אנתחיה an.[3]) — Affirmativsätzen pflegt er die Form von Fragesätzen zu geben; z. B. 11, 11: אפשר רחמי שקר ולא אתבי, 26, 15: אפשר דגבריא דמתמזמזין וכו׳.

In der Erklärung einzelner Wörter läßt sich eine gewisse Sucht erkennen, die seltene Bedeutung der gebräuchlichern vorzuziehen. — יגאלהו (3, 5) wird mit יטנגוהו (beflecken, wie Jes. 59, 3; 63, 3 u. a.) übersetzt;[4]) יהעלם (6, 16) wird vom St. אלם „stark sein" abgeleitet (יתחיל vgl. Pesch. סגי); יגר (9, 28) wird mit אגר „sammeln" identificirt (כנשית); חפץ (22, 3) wird im Sinne von „Gegenstand" erklärt (עיסקא); צר (41, 7) erhält die Bed. von צַיָּר Bildner. — Diese Sucht verleitet den Uebersetzer oft zu Fehlgriffen und Unrichtigkeiten; so wenn er עיפתה (10, 22) mit עפעפים „Wimpern," יקחך (15, 12) mit לֶקַח Lehre, רמו (30, 27) mit רם „Blut" in Zusammenhang bringt. In solchen Fällen sündigt er auch gegen Sprachgesetze und scheut sich nicht תוו (31, 35) s. v. a. תאותי zu nehmen, oder ברצותו (34, 19) von

---

[1]) Vergl. noch 15, 2; 38, 10.

[2]) Vgl. 22, 8; ferner 15, 22; 20, 27; 21, 9.

[3]) Andere Beispiele: 8, 16; 11, 18; 16, 10; 22, 15; 23, 6; 24, 23; 28, 13; 32, 33; 36, 7.

[4]) Dies beeinflußt auch Isaak Nathan der in seiner Concordanz unser Wort unter beiden Bedeutungen einregistrirte.

רוץ abzuleiten. — Auch vom Sprachgebrauche seiner eigenen Zeit läßt er sich beeinflussen. מורשי לבבי (17, 11) üb. er mit לוחי לי (vom bekannten מריש Balken), לאור (24, 14) mit לרמשא, כי (35, 15) als Vergleichungspartikel. — Fremdsprachlicher Einfluß auf seine Worterklärungen muß vielleicht in folgenden zwei Fällen angenommen werden. ברי (17, 16) wird mit טנרו „selbander" üb., was nur erklärbar ist, wenn der Targumist ברו gelesen und an δύω gedacht hat (ähnlich wie man אתרן, Levit. 20, 14 als ἐν אש deutete). Wenn ferner רעמה (39, 19) mit תוקפא gegeben wird, so hatte er wahrscheinlich ῥώμη im Auge.

Bei schwierigen Wörtern leistet unsere Version zuweilen der hebr. Lexikologie gute Dienste. Auf sie gestützt, können wir נמרצו (6, 25; 26, 3) mit „süß sein" (= מלץ) übersetzen, das räthselhafte אור (36, 16 u. a.) als „Regen" erklären, תרועה (33, 26) mit „Wohlwollen" geben. אלל (13, 4) hat bei ihm die auch im Talmud (Cholin 121 a) festgehaltene Bedeutung von „losgeschältem Fleisch." [1])

2.

Abweichungen vom massorethischen Texte.

Die Verstöße unserer Version gegen den recipirten Text sind in unverhältnißmäßig großer Anzahl vorhanden und um so beachtenswerther, als sie gewiß nicht auf Unkenntniß zurückgeführt werden dürfen. Sie sind ein deutlicher Beweis dafür, wie schwankend damals noch der Text, sowol in der Vokalisation als in den Consonanten war. Andererseits bieten sie der Kritik zuverlässige Hilfsmittel zur Feststellung der ursprünglichen Lesart. Uebrigens läßt sich nicht verkennen, daß meistens Aehnlichkeit der Buchstaben hinsichtlich der Consonanten an den verschiedenen Lesearten Schuld trug. So wechseln:

---

[1]) Vielleicht ist die Auffassung des ירע (20, 26) als ישרי „wohnen" die richtigere. Wenigstens bietet das Neuarabische, welches in dieser Beziehung ja oft mit dem Hebräischen zusammentrifft, dafür eine Analogie, indem ein Bewohner des Zeltes ראעי אלבית genannt wird; und so spricht man von ראעי אלגוף, ראעי אלדאר „Haus-, Höhlenbewohner. (Siehe Wallin in Zeitschrift der DMG. V S. 9.)

ר und ד; 24, 24 רמו T. רמו (אוריכו).
א und ח; 5, 5 חל T. אל (פולמוסין).
30, 3 שואה T. שוחה (שוחא).
28, 7 איה T. חיה (חוה).
א und מ; 7, 4 ומדד T. וארד (וגרדיא).
ח und ם; 30, 12 פרחם T. פרחח (בניהון).
ה und ת; 17, 2 וכהמרותם T. וכתמרותם (ובפירוגיהון).
י und ו; 19, 28 בי T. בו (ביה).
28, 7 איה T. חוה (חוה).
22, 29 עינים T. עונים (סורחנא).
36, 10 אין T. אן (דדמין למא).
ב und כ als Partikeln in 36, 14; 22, 24.
נ und ש 7, 9 ענן T. עשן (היכמא דפסק חננא).
36, 20 תשאף T. תנאף (תגיר).

In zwei Fällen scheint die Lesart auf einer Täuschung des Gehörs zu beruhen, nämlich 29, 22, wo statt תטף — חיטב (תשפר) und 39, 23, wo st. תרנה — תרמה (תשדי) gelesen wird.[1])

Zahlreicher (etwa 30) sind die Fälle, wo die Vokalisation eine andere ist, als die von der Massora recipirte. Hier mögen nur die wichtigern Beispiele angeführt werden:

10, 20 וחדל — וְחָדֵל (ופסקן).
17, 6 לפנים — לְפָנִים (וגהנם מן לגיו אהי, gleichsam: „ich trage eine Hölle im Busen.")
20, 19 עזב — עָזָב (עיסקא im Sinne von עזבון Ezech. 27, 12 u. a.).
22, 21 תבואתך — תבואתך (עללתך).
26, 10 חג — חָג (גור למשרי רקיע; חג als Himmelsrund).
27, 3 כל — כָּל (פסק); כל s. v. a. כֹּלָה imp. Piël.
30, 19 הורני — הוֹרֵנִי (אשוו יתי).
31, 15 עשני עשהו — עָשָׂנִי עֹשֵׂהוּ (עבדני מן דעבדיה).
33, 28 פדה — פָּדֵה (פרוק).

[1]) Vergl. noch Abweichungen in Conj. 6, 21; 24, 1; 38, 14.

34, 6 אָנוּשׁ חִצִּי — אֱנוֹשׁ חִצִּי (ברנש דשדי גירי).[1]

34, 30 מִמְלֹךְ — מַמְלִךְ (ממני מלכא).

40, 2 הֲרֹב עם שדי יִסּוֹר — הֲרָב ע׳ ש׳ יַוֵּסֵר (אפשר דנצי עם שדי יתרדי).

Unter solchen Umständen ist es natürlich, daß unser Targum in diesen Abweichungen zuweilen mit der syrischen oder griechischen Version zusammentrifft, wobei man selbstverständlich nicht an Entlehnungen denken muß. Denn begegnen wir einerseits Uebereinstimmungen — in Erklärung oder Leseart — mit der Peschittho (3, 8; 6, 16; 7, 4; 9, 7; 16, 10; 26, 10; 33, 28), so findet sich andererseits auch auffallende Congruenz mit der LXX (wie in 19, 28: בי T. ביה LXX *ἐν αὐτῷ;* 22, 21: תבואתך T. עללתך LXX *ὁκαρπός σου;* 31, 32 לאוֹרֵחַ T. לאכסניא LXX *ξένος* also beide אוֹרֵחַ). In einem Zeitalter der mündlichen Traditionen und des noch flüssigen von keiner Massora fixirten Textes ist es leicht erklärbar, wenn einzelne Erklärungen und einzelne Lesearten sich in den Versionen gemeinschaftlich vorfinden.

3.

Agadische Elemente.

Wie schon im ersten Abschnitt bemerkt worden, giebt sich unsere Version, wenn auch nicht in so hervorragendem Maße wie etwa die Targumim zu den fünf Megilloth, doch immerhin sehr fühlbar als Erzeugniß des agadischen Zeitalters zu erkennen. Daß die jüdischen Gesetzeslehrer dem Buche Hiob schon sehr frühe ihre Aufmerksamkeit zuwandten, beweist eine der wenigen agadischen Stellen der Mischna (Sotha 27, b.), wo berichtet wird, wie an dem denkwürdigen Tage der Absetzung R. Gamliel's (בו ביום) R. Josua b. Hyrkanos in seinem und R. Jochanan

---

[1] חִצִּי ist als Derivat von חֵץ gefaßt, wozu eine interessante Analogie bietet die von Hitzig (Zeitschr. der DMG. IX, 756) erklärte phönicische Inschrift, wo es heißt: לרב חצי שלעם „dem Schützenmeister des Volkes" (eine gleiche Nominalopposition, wie hier אנוש חצי).

b. Zakkai's Namen Ansichten über Hiob's Charakter vorträgt. An dem Disput über die Abfassungszeit des Buches Hiob (Baba bathra 14 b. ff.) betheiligen sich die ältern hervorragenden Agadisten. — Was nun den letztern Punkt betrifft, so scheint unser Uebersetzer das Werk mit einer Boraitha (ib.) dem Moses zugeschrieben zu haben. Dies geht namentlich aus Cap. 5 hervor, wo vom 12. Verse an im Targum die Anrede, statt an Hiob, an Israel sich richtet, wobei dem Eliphaz die Geschichte des Auszuges und der Wüstenwanderung in den Mund gelegt ist. Ja, einmal (v. 17) wird ein Satz mit ואנח ישראל eingeleitet (ähnlich wie das jer. Targum zum Pent. oft עמא רבני יש׳ einschiebt). Besonders hervorzuheben ist 37, 1, wo einer ähnlichen Deutung als **avis au lecteur** (übrigens das einzige im Hiob-Targum) vorangestellt wird: על בנוי דאהרן אתנבי ואמר.[1]) Auch die vormosaische Geschichte wird häufig hereingezogen; so Adam 31, 33, Eva und „Samâmel" (d. i. die Schlange) 28, 2, die Sintfluth 4, 8; 6, 17; 26, 5, Sodom 14, 18, die Patriarchen 3, 19 und **passim**. Freilich läßt sich nicht erwarten, daß der Uebersetzer dabei mit der Consequenz verfahren ist, wie die wahre Exegese sie fordert. Ihm lag es oft daran, anziehende Agaden in seiner Versionanzubringen und zu combiniren. So läßt er mit R. Nathan (Baba bathra 15 b.) Hiob Zeitgenossen der Königin von Saba[2]) sein und identificirt trotzdem seine Frau — mit Andern (ib. יש אומרים) — mit Dina, der Tochter Jakob's (2, 9).[3]) — Darum darf es uns nicht wundern, wenn wir einmal (3, 5) auch die Propheten Jona und Jeremia erwähnt finden.

Lernten wir unsern Autor so als vielseitigen und gewandten Agadisten kennen, so schimmert auch klar genug seine Liebe zum Halacha-Studium hervor. Im Sinne des bekannten: אורה ו תורה übersetzt er אור zweimal (3, 16; 24, 13) mit נהוראנהוראייתא. Die im Todtenreiche ausruhenden Ermüdeten (3, 17) sind ihm

---

[1]) Andere Anspielungen auf mosaische Geschichte 14, 11; 15, 29; 28, 22; 34, 20; 38, 23.

[2]) Bei ihm (1, 15) לילית מלכת זמרגד; siehe über diese meine Notiz im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift.

[3]) Ebenso combinirt er (13, 4) die auseinandergehenden Ansichten R. Jochanan's und R. Simon Lakisch's über אלל.

die תלמידיא דאשתלהי חילהון באורייתא, die „Gefangenen" (ib. v. 18) sind אסירי מרדשיא, und die „der Stimme des Antreibers" Entzogenen werden als die ינקי בית רבא gedeutet, welche die Stimme des vortragenden Lehrers (קל אמוראה) nicht mehr vernehmen. Die scharfsinnige Behandlung des Lehrstoffes wird hervorgehoben in der Deutung von 11, 12: וגבר נש מפלפל ידיק ועולם מסרבן דאתבן גברא רבא מתעבד. (Vgl. noch 28, 17; 36, 33; 37, 21).

Wie an die Lehre Israel's, so läßt er seine Anhänglichkeit an das Stammland seines Volkes hervortreten. Palästina gilt ihm als das Land κατ' εξοχήν, abzusondern von den übrigen Ländern. ארץ וחוצות (5, 8) üb. er mit ארעא דישראל ומחוזי עממיא (ganz anders das Targum zu Proverb. 8, 26); הארץ (38, 13) mit ארעא דישראל. — Von der hohen Bedeutung der jüdischen Feste ist er so durchdrungen, daß er sich nicht scheut, in der Selbstverwünschung Hiob's (3, 6) statt der „Tage des Jahres" und der „Monate" die Feste und Neumonde (רישי ירחיא, ימין טבין דשתא) zu nennen. Die beiden Tage des Prologs, an welchem Gott seine Diener um sich versammelt, werden zu den himmlischen Gerichtstagen des Neujahrs (יומא דדינא בריש שתא) und des Versöhnungstages (יום שבוק סורחני).

Die vielen Stellen des Hiobbuches über göttliche Vergeltung bieten ihm Gelegenheit, die Anschauungen seiner Zeit über Hölle, Paradies u. dgl. einzuweben.[1])

Es wurden hier nur diejenigen agadischen Momente hervorgehoben, welche entweder als des Uebersetzers eigene Produktion gelten dürfen, oder über seine Anschauungsweise und Methode Licht verbreiten können. Außerdem finden sich noch zahlreiche diesbezügliche Elemente, die, meist sehr geschickt angewendet, seine Vertrautheit mit der Agada bekunden.[2])

---

[1]) S. 15, 21; 20, 26; 28, 3—5; 38, 17—18; — das große Weltgericht (דינא רבא): 5, 4; 15, 21; 34, 26. Beachtenswerth ist, daß das hebräische שאול nur zweimal (24, 19; 26 6) mit שיול, sonst stets mit בי קבורתא „Grabstätte" übersetzt wird, welcher Ausdruck auch für בית מועד (30, 23) angewendet erscheint.

[2]) So paraphrasirt er z. B. מני רץ (9, 25) mit יתיר מן טול עופא ודהם, was man begreift, wenn man zu Anfang von Koheleth rabba liest, daß des hinfliegenden Vogels Schatten das Flüchtigste auf Erden, das הבל הבלים, bezeichne.

4.

Vaterland und Entstehungszeit.

Wo und wann das Hiob-Targum verfaßt sei, darauf läßt sich mit Gewißheit antworten, daß sein Urheber in Palästina unter römischer Herrschaft gelebt hat. Für Ersteres spricht neben den im vorigen Abschnitt hervorgehobenen Momenten hauptsächlich der Charakter seiner Diktion, welche am nächsten der des sog. jerusal. Targums steht. So finden sich auch bei ihm die sonst ungebräuchlichen Ausdrücke: מן אוּלָא zu Anfang, יומנא heute, דיכי dieser, ביר Sohn, אלולפון wenn; גם wird fast ausschließlich mit dem schwer erklärbaren לחוד übersetzt. Die Sprache ist ferner, wie in den palästinensischen Targumim und Midraschim sehr stark mit griechischen und lateinischen Wörtern gemengt, und selbst für einen so echt jüdischen Begriff, wie Engel wird das fremde ἄγγελος gebraucht (15, 15).[1])

Eben so klare Winke erhalten wir über das Zeitalter, in dem die Uebersetzung entstand, namentlich durch zwei mit großer Vorliebe angewendeten Ausdrücke ארכון und רילטור. Jener wird fast immer für das hebr. נגיד נדיב, geboten (21, 28; 29, 10; 31, 37; 37, 18), womit in Hiob die höchste Würde bezeichnet werden soll. In den griechisch redenden Provinzen Roms wurde aber dieselbe mit ἄρχων bezeichnet, was denn auch in Midrasch und Talmud häufig in solchem Sinne vorkömmt (s. Levy s. v.). Und wie für die höchste Stufe menschlicher Ehren, so nimmt der Uebersetzer für den tiefsten Grad der Verworfenheit den passenden Ausdruck aus dem öffentlichen Leben der römischen Kaiserzeit. Wo der hebräische Dichter mit חנף den Ausbund alles Schlechten bezeichnen will, da wählt der Targumist mit feinem Verständniß das lat. **delator**, Angeber.[2]) Diese alle Provinzen des Weltreiches unsicher machende Menschenklasse war eines der schrecklichsten Werkzeuge römischer Tyrannei, und in einer alten Bo-

---

[1]) אנגלי findet sich nur noch im Psalmen-Targum (s. die Stellen bei Levy, Lexicon sv.). Außerdem ist die von L. nicht gebrachte Stelle im Targum scheni zu Esther 6, 1 zu verzeichnen.

[2]) S. die Stellen bei Levy. Es ist gewiß nicht nöthig, mit diesem zu dem fraglichen δηλήτηρ oder δηλητήριος zu greifen.

rajtha, die die traurige Kaiserzeit ausdrucksvoll charakterisirt, findet sich auch der Satz: מרסגון דלטוריא סגן ממוניהון רגוברין חטופין. „Seit die Delatoren überhand nahmen, nahmen auch die Vermögensconfiscationen zu.“ (Abba Gorion ed. Jellinek, Esther rabba und Jalkut zu Anfang). — Auch sonst wird der verabscheute Name von Agadisten anachronistisch in die Vergangenheit übertragen. Der Bau des Tempels konnte deshalb bis zu Salomo's Zeit nicht Statt finden, weil Israel voll von Delatoren war. Von der Saul'schen Epoche heißt es דורו של שאול כולן היו דילטורין; das Verdienst von Achab's gottlosem Zeitalter war, keine Angeber unter sich gehabt zu haben (Deuteron. rabba c. V.). Eine Boraitha legt Gott auf Josua's Frage nach dem Urheber der Veruntreuung den entrüsteten Ausruf in den Mund: וכי דילטור אני לך! (Synhedrin 43 b.). — Die consequente Anwendung des in den Targumim sonst nur sehr selten vorkommenden Wortes zeigt, daß zu unseres Autors Zeit die Delatorenwirthschaft besonders arg fühlbar war.

Doch nicht nur in Seitenhieben, auch in deutlichen Anspielungen zeigt sich sein Haß gegen Edom's Herrschaft. Wenn Eliphaz (4, 10) von reißenden Thieren spricht, so paraphrasirt es der Targumist mit: עשיו דמתיל לאריא טרפא וקל ארום דמתיל לשחלא ורברבני דמתילין לליתא מתפרשין למכו בזתא.[1]) — In der orakelhaft schwierigen Stelle 12, 5 findet er eine Weissagung von Esau's nahendem Fall: בזרא בסיר לעשיו . . . . ברם הוא מעתד לאודעע רגלא.

Nehmen wir nun hinzu, daß zu des Verfassers Zeit der Text der biblischen Schriften noch masorethisch nicht festgestellt war, daß er ferner in der Blüthezeit agadischer Thätigkeit gelebt haben muß: so ergiebt sich mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit, daß wir ihn in's vierte oder fünfte Jahrhundert zu setzen haben; früher nicht, weil er agadische Aussprüche von Lehrern des dritten Jhdts. verwerthet hat.[2]) Was unter dem

---

[1]) Da hierbei שְׁנֵי unberücksichtigt gelassen ist, so vermuthe ich, der Ueb. habe שְׁנֵי zwei gelesen, und dann sind unter רברבנוי entweder der regierende Kaiser mit seinem Cäsar oder die beiden Herrscher von Ostrom und Westrom zu verstehen.

[2]) Z. B. die oben S. 214 Anm. 3 erwähnte Polemik über אלל.

„ספר של איוב תרגום," welches der Patriarch Gamliel I. auf dem Tempelberge unter Bausteinen verbergen ließ und bei dessen Lecture sein Enkel G. II. durch Abba Chalafta überrascht wurde (Sabbat 115 a), zu denken sei, darüber läßt sich bei dem Lakonismus des Berichtes nichts angeben.

5.

Die Varianten.

Unsere Ausgaben des Hiobtargum bieten zu 46 Versen zwei verschiedene Uebersetzungen, darunter bei vier Versen (24, 19; 28, 17; 36, 33; 38, 25) noch eine dritte.[1]) Schon eine so große Anzahl berechtigt zu der Vermuthung, daß wir es mit keinen auf's Gerathewohl hingestreuten Glossen, sondern mit planmäßig durchgeführten Verbesserungen zum ganzen Targum zu thun haben. Nähere Untersuchung bestätigt nicht blos diese Vermuthung, sondern erweist auch, daß gerade die mit תרגום אחר (ת״א) bezeichneten Uebersetzungen sich in ihrem ganzen Gepräge als Bestandtheile des Gesammttargum ankündigen, daß also der Glossator bei der Revision seine neue Ueb. an die erste Stelle setzte und die verdrängte ihr als Zusatz folgen ließ.[2])

Eingehende Betrachtung lehrt nämlich, daß wir solche Emendationen da finden, wo der Targumist, sei es aus agadischen Zwecken, sei es aus andern in seiner Uebersetzungsmethode liegenden Gründen dem hebräischen Texte zu wenig Rechnung getragen hatte. Einzelne hervorragende Beispiele sollen dies klar machen.

Zu 5, 7 lautete die ursprüngliche Version von ובני רשף וכו׳ ובני יטוסן: מזיקי בגוברא nach einer auch im bab. Talmud vorkommen-

---

[1]) Der Breslauer Codex (s. die Vorrede zum Levy'schen Lexicon) hat noch sonst dritte Uebersetzungen, z. B. zu 12, 5; 13, 4.

[2]) Indessen sei von vornherein bemerkt, daß diese Regel Ausnahmen erleidet an den Stellen: 5, 7; 18, 12, 16; 6, 6; 15, 20; 36, 19; 38, 25. — Solche Unregelmäßigkeit findet auch da statt, wo bei drei Uebersetzungen eines Verses die dritte zu dem folgenden gestellt erscheint (im 24, 19; 28, 17).

den Deutung.[1]) Der Glossator stellt den Wortsinn wieder her und übersetzt: וסופוהי היך נצין דנתרין מן גומרא ומתגבהין יעוף. — In 11, 12 war in der schon erwähnten Deutung auf scharfsinniges Studium der Sinn einzelner Wörter nicht berücksichtigt worden. Die Variante verbessert dies und giebt ילבב mit יתחכם לבא (statt ידיק), עיר mit עילא (statt עולם מסורבן), יולד mit יתיליד (st. מתעבד). — 14, 18 war das Bild vom sinkenden Berge durch eine agadische Deutung auf Lot und Sodom ganz verwischt worden; in der Emendation wird es buchstäblich wieder gegeben. — 15, 10 hat der Targumist die drei Synonymen für „Greis" echt agadistisch auf die drei Freunde Hiob's gedeutet; der Glossator beseitigt dies. — 24, 19 bemüht sich der Letztere den vernachlässigten Wortsinn des schwierigen Verses so weit als möglich zur Geltung zu bringen, ebenso entfernt er aus 25, 2 die Schilderung des himmlischen Heeres. Wenn der Targumist in 28, 7 eine Anspielung auf Ewa und die Schlange hineinbringt, so wird sie von der verbessernden Hand ausgemerzt. Knüpfte jener an die Erwähnung des Glases (28, 17) den auch sonst vorkommenden Satz, daß der Verächter des göttlichen Gesetzes so unwiederherstellbar verloren sei, wie zerbrochenes Glas, so bringt die Variante den Vers wieder in den Zusammenhang des Ganzen. — Aus 30, 2 werden die erklärenden Einschiebsel entfernt; 30, 4 wird die Lesung מַלּוּחַ, welche der T. in מִלּוּח geändert hatte, in ihr Recht eingesetzt. — 30, 19 wird die Verwerthung der Ausdrücke חֹמֶר und עפר ואפר zu Deutungen auf Adam nnd Abraham entfernt. — Um eine Empfehlung des gemeinschaftlichen Studiums anzubringen, hatte der Ueb. (36, 33) statt des **sing.** רֵעוֹ den **plur.** רֵעָו gelesen; der Glossator kehrt zu jenem zurück. — 37, 1 waren die **futura** יתר, יחרד wegen einer agadischen Deutung als **praet.** übersetzt worden; die Variante läßt die Deutung aus und stellt das Futurum wieder her. In 37, 21 werden die Uebersetzungsfreiheiten, namentlich die Wiedergabe des אור mit אורייתא (s. oben), entfernt. — Hatte der Targumist dem שכוי (38, 36) die traditionelle, auch in einer der Frühbenediktionen sanktionirte,

---

[1]) Daß unser Autor auch sonst die bab.-persische Dämonologie anwendet, zeigt seine „Lilith" (s. oben S. 214).

Bedeutung „Hahn“ [1]) gegeben, so zieht der Glossator die zu Wortstamm und Zusammenhang besser passende „Sinn, Herz“ (לבא) vor.

Zahlreicher sind die Fälle, wo nicht agadische Rücksichten, sondern die systematische Vermeidung der Tropen oder das Streben nach seltenen Erklärungen dem Targumisten eine Version diktirt hatte, die der Glossator durch eine wörtlichere und einfachere zu ersetzen für gut fand. Nur einige Beispiele seien besonders angeführt:

15, 32 nimmt T. וכפתו = וחפתו und übersetzt: וכלחיה לא תהי לגנא; die Variante hat entsprechender: ועוביה לא תהי עבופיא. — 18, 16 wird das Bild vom Baume so aufgelöst: מארעא בנוי ישחציון ומשמיא יתגור אוכרניה; der Gl. giebt wörtlich das Bild wieder. — Nennt sich Hiob in der höchsten Emphase „das Auge der Blinden und den Fuß der Lahmen (29, 15), so scheint dies dem T. zu kühn und er paraphrasirt: תַּיָּר הויתי למסכנא דרמי לסמיא וטַיָּל לקצור ערסא דמתיל לחגרא אנא; die Var. hat genauer für עינים blos עינין נהור עינין, für רגלים: טַיָּול „das Gehen.“ — 34, 9 beseitigt die Verbesserung die falsche Ableitung des ברצותו von רוץ (במרהטיה) und übersetzt: במצביה; zugleich wird יסכון treuer mit יאלף gegeben, während der T. es nach dem Späthebräischen deutend mit יִסַּתְּכֵן „gefährdet sein“ übersetzt hatte.[2])

Jedoch nicht nur inhaltlich zeigt sich so System und eine gewisse Einheit in diesen Verbesserungen, sondern auch in dem sprachlichen Ausdrucke, der ein Haupterkennungszeichen für die Bestandtheile des ganzen Targums bietet und dieselben in den mit ת״א bezeichneten Varianten erkennen läßt. So werden in den Versionen der zweiten Hand griechische Wörter der ersten mit aramäischen, weniger gebräuchliche (z. B. לחוד für גם) mit gebräuchlichen umgetauscht.

Was die agadischen Elemente betrifft, so meidet sie der Glossator nur dann, wo sie dem Wortlaute des Textes Gewalt

---

[1]) תרנגול גרא; dieses Wort wendet der Targ. auch für רננים (39, 13) an.

[2]) Vgl. noch 6, 7; 18, 4, 12, 13; 30, 24; 34, 26; 36, 19, 20; 37, 12, 22—24; 38, 12—14, 25, 37.

anthun und er sie, wie gezeigt, beseitigte. Wo aber die Deutung sich eng und geschmeidig dem Verse anschließt, da behält sie auch der Glossator bei. Dies ist namentlich an zwei Stellen der Fall, in denen wir zugleich sehr deutliche Winke für die Zeit erhalten, in welcher der Urheber dieser Glossen gelebt haben muß.

Nachdem der Targumist den Vers 4, 10 auf Edom gedeutet hat (s. oben), fährt er, gleichsam um seine Deutung agadisch abzurunden, fort und nennt im folgenden V. die übrigen mit Israel verwandten heidnischen Völker: ישמעאל דמתיל לאריא יהובר מדליתא וכותא ובנוי דלוט דמתיל לליתא יתפרשון מן קהלא. Der Glossator giebt hiefür, mit Beseitigung der Lotiden: היכמא דאריא יהובר מדליתא עדעא היכדין יהובד ישמעאל מדליתא וכותא ובנוי לסטיא איתפרשו מן אורחין תריצין. Zeigt schon diese Schilderung der „Söhne Ismael's, die Räuber sind und sich von den rechten Pfaden entfernen," daß wir es hier mit keiner bloßen Agada-Spielerei zu thun haben, sondern mit einer Anspielung auf die räuberischen Sarazenen, die mächtigen Nachkommen des Wüstenpatriarchen; so wird dies aus der andern analogen Stelle noch klarer, die ebenfalls die Weltmächte Edom's und Ismael's zusammenstellt, aber den historischen Hintergrund viel deutlicher aufhüllt. Den Vers 12, 5 als Weissagung von Esau's Fall fassend, hatte der Targumist den folgenden V. aus gleichen agadischen Rücksichten so übersetzt: ובני ישמעאל דשלוין במשכניהון יתמסרון לבוזין ועמונאי ומואבאי דשרין לרחצן יתמסרון ביד רשיעיא דמרגזין אלהא היך פרעה דאיתי אלוה עלוהי מחתא בידיה. Der Glossator vereinfacht diese Paraphrase, versetzt sie aber zugleich aus dem agadischen Scheine in die geschichtliche Wirklichkeit: ובני עשיו דשלוין במשכניהון יתמסרון לבוזין ובני ישמעאל דרחיצין יתמסרון לשאר אומיא דמרגזין אלהא דכמתהון זמן אלהא בידיה. Die Söhne Esau's, die christlichen Völker, sind es, die den sarazenischen Räubern, die Europa's Küsten unsicher machten, überliefert wurden; sie selbst aber, die sich sicher wähnenden Söhne Ismael's werden schließlich selbst den andern gottlosen Völkern in die Hände gegeben werden, die Gott mit seiner Macht so vorherbestimmt hat, wie sie, die Araber, selbst. — Auch die, wenn auch mit ת"א bezeichnete, Uebersetzung von 15, 20, welche ebenfalls Edom und ישמעאל הקיפא gegenüberstellt, gehört dem Glossator an.[1])

[1]) Daß die an erster Stelle befindliche Ueb. wirklich dem Gesammt-

Wir können demnach mit Gewißheit annehmen, daß der Letztere etwa im 8. oder 9. Jhdt. lebte, zu einer Zeit, wo der Islam auf dem Gipfel seiner Macht zwar das Christenthum hart bedrängte, aber auch den Bekennern der Mutterreligion ebenso arg zusetzte, wie die ältere undankbare Tochter; zu einer Zeit, wo auch andere Literaturwerke des Judentums so manchen Stoßseufzer gegen die doppelte Tyrannei enthalten, welcher vielleicht nirgends einen so prägnanten Ausdruck gefunden hat, als in dem Verse eines liturgischen Gedichtes: כַּלָּה שעיר וחותנו.[1])

Was die wenigen Stellen betrifft, wo drei Uebersetzungen sich finden, so läßt sich leicht erkennen, daß stets zwei derselben einander sehr nahe stehen, gegenüber der dritten als ursprünglich zu betrachtenden. Entweder wollte der Glossator selbst zwei Emendationsversuche bieten, oder sein Beispiel zog später noch eine andere verbessernde Hand an. Letzteres ist wahrscheinlicher, da, wie schon bemerkt, der Breslauer Codex in dieser Beziehung reichhaltiger ist, als die Ausgaben.

Außer den auf ganze Verse sich beziehenden Varianten, lassen sich auch solche, inmitten der Verse nur einzelne Worte betreffende, erkennen, bei denen man leicht dieselbe Tendenz wahrnehmen kann, wie bei jenen:

---

targum angehört, dies beweist der Ausdruck אתמישו für נצפנו, welcher sich ebenso im V. 15, 20 findet.

[1]) In diese Zeit des vereinten Druckes von Seiten der beiden Weltmächte gehört gewiß auch folgende Glosse im Echa rabba, welche als anonymes דבר אחר den Schluß der Deutungen zu 1, 14 bildet. Sie ist auch sonst merkwürdig durch das eigentümliche System, in welches die im Laufe der Zeiten auftretenden Dränger Israel's zusammengefaßt sind: ד״א נשקו שקודה הייתי מן המלכיות וסבורה הייתי שימחול לי על כל עונותי אלא ישתרגו עשאן עלי סריגות סריגות הביא אותן עלי מכפלות בכל וכשדים מדי ופרס יון ומוקדון אדום וישמעאל. Die darauf folgende Eintheilung dieser Völkerpaare in strenge und milde ist in den Ausgaben ganz anachronistisch versetzt und muß so lauten: בבל קשה וכשדים מתונה denn die Chaldäer waren es, die Daniel und seine Freunde unterrichteten; מדי קשה ופרס מתונה, denn erst der Nachfolger „Darius des Meders", der persische Cyrus, ließ die Juden in die Heimat ziehen; יון קשה ומוקדון מתונה, denn während die (syrischen) Griechen das Judenthum bedrohten, zeigte sich Alexander der Macedonier als Freund der Juden; אדום ק׳ וישמעאל מ׳, denn jedenfalls hatten die Juden es unter dem Halbmond besser, als unter dem Kreuze. (Anmerk. d. R. Derselbe Passus kommt auch in Midr. zu Ps. 6 vor. Joltul hat aber das. die L. A. אדום ושעיר).

9, 13 zu שחחו עחרי רהב .T. יתברון גיותניא [שיחין רשיעיא] רמסיעין בסוגעא;
26, 6 zu ערום .T. מפרסם [ערטילאי]; 28, 26 zu חק .T. גורתא [קימא];
29, 18 zu קני עם .T. בשרכפי [עם תוקפי]; 40, 30 zu חַבְרִים .T. שיהוחא [חכימיא].[1])
8, 10 zu ומלבם .T. ומרעיונהון [ומרעיותהון].

Fremder Sagenstoff in der Agada.

Zu den anziehendsten Bestandtheilen der agadischen Literatur gehören die sagenhaften Elemente in derselben. Sowol die echt jüdischen Sagen, welche uns da aufbewahrt sind, als die aus der Fremde übernommenen, sind von dem größten culturhistorischen Interesse. Während sich in den erstern der Volksgeist abspiegelt mit dem, was ihn am lebhaftesten bewegt, am liebsten beschäftigt, liegen in den letztern Zeugnisse auswärtiger Einflüsse vor, denen sich keine Volksthümlichkeit zu entziehen vermag und die gerade in der agadistischen Periode so deutlich zu erkennen sind. Freilich ist es oft schwierig, das Heimische vom Fremden zu unterscheiden und wie in der Ausschmückung der biblischen Geschichte häufig nicht zu erkennen ist, wo die wirkliche Sage aufhört und die agadische Exegese beginnt, so ist man auch auf dem Gebiete der fremdscheinenden Sage die richtige Demarkationslinie zu ziehen nicht immer im Stande. Ein hervorragendes Beispiel hiefür ist die Alexandersage des Midrasch, deren manche Theile gewiß auf fremdem Boden entstanden, während man andererseits als wahrscheinlich annehmen kann, daß, wie die meisten der dem großen

---

[1]) Die Lesart חכימיא weist auf חַבְרִים hin.

Macedonier unterworfenen Völker, auch das jüdische sich bemühte, seine Persönlichkeit sagenhaft zu umspinnen. Der Begegnung Alexanders mit dem Hohenpriester wird Niemand jüdischen Ursprung absprechen, und auch andere Alexandersagen-Fragmente, deren Pointe oft auf einen gedeuteten Bibelvers ausgeht, mögen Judäa's Boden entsprossen sein. — Indessen sind die zweifellos griechischen Elemente aus den verschiedensten Sagengebieten in ziemlicher Anzahl nachzuweisen, wie schon Sachs [1]) eingehend gezeigt hat.

Auch mythische Erzählungen scheuten sich die Rabbinen nicht an ihren Vorträgen anzuwenden, sobald es galt, einem ethisch-religiösen Gedanken die wirksame Grundlage eines Maschal oder Gleichnisses zu geben. So wendet R. Abba bar Kahana die Sage vom Herkules am Scheidewege (**Koheleth rabba I, 14**), R. Nachman die vom Labyrinth und Ariadnefaden an (**Schir hasch. rabba**, zu Anfang). Außer diesen schon von Sachs gegebenen Beispielen finden sich noch zwei, in welchen ebenfalls im Gewande des Maschal dem jüdischen Hörer griechische Mythen geboten wurden, die zwar wie in den ersten beiden sehr modificirt erscheinen, aber immer noch soviel vom ursprünglichen Gepräge sich erhalten haben, um den hellenischen Zug nicht verkennen zu lassen, namentlich, da sie zwei Männern angehören, die unter die hervorragendsten Agadisten zählend, auch sonst in ihre Aussprüche und Gleichnisse vielfach Leben und Sitte ihrer griechischen und römischen Umgebung hineinziehen. Es ist R. Levi, welcher die Sage vom Danaidenfaß und R. Jochanan, der die von der harrenden Penelope zu homiletischen Zwecken verwendet. Jemand miethet, — so sagt der Erstgenannte, — Arbeiter zur Füllung eines gelöcherten Kessels; [2]) die Thörichten lassen sich von vornherein durch die Vergeblichkeit der Arbeit abschrecken, während die Klugen sprechen: Werden wir nicht für jedes ausgeleerte Schöpfgefäß bezahlt werden. So sei es auch beim Studium der Thora; der Einfältige geht gar nicht daran, aus Furcht, das Gelernte wieder zu vergessen, während der Kluge auch für's ver-

---

[1]) Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung Bd. I. S. 51 f.

[2]) Das seltene מרסקל wird wol aus dem gr. τρισκελής als ein auf drei Beinen ruhender Kessel zu erklären sein.

gebliche Mühen Gottes Lohn erhofft (**Leviticus rabba c. XIX**). Noch deutlicher ist in R. Jochanan's Gleichniß die Penelopensage zu erkennen, obgleich sie natürlich dem homiletischen Zwecke zu Liebe etwas entstellt ist. Zu Threni 3, 21 bemerkt jener Rabbi: Ein König nahm eine Matrone zur Frau und machte ihr dabei die herrlichsten Versprechungen. Bald muß er sie verlassen und eine weite Seereise unternehmen. Da er sehr lange ausbleibt, wird die Verlassene von ihren Nachbarinnen vielfach gekränkt, indem sie ihr sagen: „Der König hat dich im Stich gelassen, er wird nicht mehr zurückkehren." Die Arme weint und seufzt, doch tröstet sie sich stets auf's Neue im Hinblick auf die erhaltenen reichen Versprechungen. Nach langer Zeit kömmt endlich der König und ruft aus: „Mein Kind, ich wundere mich wahrlich, daß du durch so viele Jahre mir treu ausharren konntest." „Mein Herr und König," erwiedert Jene, „hätten deine alten Verheißungen mich nicht aufrechterhalten, ich wäre längst den Versuchungen der Nachbarinnen unterlegen." Die Matrone, so lautet die schöne Anwendung, ist Israel, das trotz allen Anfechtungen und Lockungen der Nationen die lange Trennung von seinem Gotte treu erträgt, im Hinblick auf die in der göttlichen Bundesurkunde enthaltenen herrlichen Verheißungen (**Echa rabba** zur Stelle).

Hatten wir es bisher mit Erzählungen zu thun, so tritt uns in dem nächsten Falle eine eigenthümliche Anschauung entgegen, welche gewiß aus dem griechischen Ideenkreise in den jüdischen eindrang. Die Sage vom Sonnenteich — *λίμνη Ἡελίοιο*, **Solis lacus** — ist ein im klassischen Alterthum ziemlich verbreiteter. Während Homer (**Odyss. III, 1**) die Sonne aus einem solchen sich erheben läßt, nimmt Aeschylus (Fragm. 178) auch einen westlichen an. [1]) Die jüdische Vorstellung hat dies so verarbeitet, daß sie die Sonne auf ihrer täglichen Bahn am Himmel von einem solchen Teiche begleiten läßt. „Du findest, so heißt es im **Midrasch Schôcher tôb** zu ψ 19, 7, daß die Sonne in eine Hülle gegeben ist, diese wieder in eine Sphäre, während unter ihr der Wasserteich — בריכה של מים — welcher sich am Firmament befindet, mitzieht, um ihre Glut zu dämpfen. [2])

[1]) S. Pauly, Realencyclopädie Bd. VII. S. 1271.

[2]) Daß übrigens dieser Sonnenteich-Mythus auch sonst im Orient be-

Selten ist römische Mythe im Midrasch, da trotz Rom's Herrschaft der Osten fast ausschließlich unter dem Einflusse griechischer Cultur blieb. Doch ist z. B. die Sage von Rom's Gründung zu finden, am reinsten in **Esther rabba** (zu 1, 9), wo auch Romulus und Remus, sowie die säugende Wölfin erwähnt werden, — sehr fremdartig gemengt **Schir haschirim rabba** (zu 1, 6), wo vielleicht der Einfluß des Orients auf Rom angedeutet werden soll.[1]) Aus folgender Erwägung ergiebt sich mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit, daß, wie Romulus und Remus, auch ihr mythologischer Vater, Mars der Kriegsgott, als Schutzgott der weltbezwingenden Stadt, in jüdischen Kreisen nicht unbeachtet blieb. Als typische Bezeichnung für Rom ist nämlich das unreinste und verabscheuteste Thier, das Schwein, ziemlich geläufig. R. Simon findet es unter den verbotenen unreinen Thieren schon durch Mose und in dem Psalmenverse „Es zertritt ihn das Schwein vom Walde" (ψ 80, 14) durch Asaph angedeutet (**Genesis rabba c. LXV; Levit. r. c. XIII**); wobei besonders das heuchlerische, gewaltthätige Wesen Rom's hervorgehoben wird.[2]) In Anlehnung an den letzten Vers ist zuweilen von dem Walde, Dickicht — חורשא — die Rede, als vom Orte, wo Edom sein Wesen treibt, und deshalb wird in חית קנה (ψ 68, 31) Edom gedeutet.[3])

---

kannt wurde, beweist die Stelle im Korân (Sure 18, v. 84), wo es von Dûl-karnain, Alexander d. Gr., heißt: „Als er den Ort erreichte, wo die Sonne niedergeht, fand er, daß sie in einer warmen Quelle — עין חמיה — untergehe." Merkwürdig ist, daß der sehr oft jüdische Sagen tradirende oder auch erfindende muhammedanische Kirchenvater Ka'b-alahbâr dazu behauptet, von diesem Quell in der „Thora" gelesen zu haben (Beidâwî z. St.). — Auch der im 12. Jhdt. blühende persische Dichter Nizâmi erwähnt in seiner Alexandereide den westlichen Sonnenteich mit Modificirungen.

[1]) Wenn man daselbst liest, daß Wasser des Euphrat nöthig war, um endlich dauerndes Material für die neu zu erbauende Stadt zu erlangen, wird man lebhaft an den bekannten Vers Juvenal's (Sat. III, 62) erinnert:

Jam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes.

[2]) Vgl. Sachs, Beiträge Bd. II. S. 142 f.

[3]) Danach wäre auch der schwierige Satz zu erklären, mit dem Raba dem R. Papa die Frage beantwortet, wer mächtiger sei, der römische Kaiser oder der König von Persien: בחדשא קא אכיל ליה פוק חזי טיבעא דמאן סגי בעלמא (b. Schebuôt 5 b.). Denn weder die Erklärung Raschi's, noch die des R. Haï Gaon (bei Aruch s. v. חדש 3) sind befriedigend, weil nach

Wenn nun auch möglich ist, daß bei dieser typischen Anwendung rein agadische Rücksicht obwaltete, so weist eine gerade zu jener Zeit im Oriente sehr verbreitete Vorstellung von Mars darauf hin, daß dieselbe den ersten Anstoß wenigstens zu dem agadischen Typus gegeben hat. Plutarch spricht von Mars mit dem Schweingesichte, der alles Unheil aufregt (**Amatorius c. 12**). In der Adonisfage tritt an die Stelle des ägyptischen Typhon bei Syrern und Phöniciern ein Eber, welcher als Abgesandter und Symbol des Mars den vergötterten Jüngling tödtet; weshalb auch bei der Adonisfeier dem Schweine eine Rolle zugetheilt ward.[1]) Bei der außerordentlichen Beliebtheit und Verbreitung, die dieser Feier während der Kaiserzeit zu Theil wurden, und bei der allgemeinen Bekanntheit der Adonismythe läßt sich als gewiß annehmen, daß auch die jüdischen Agadisten von dem Mars-Symbol Kunde erhielten und mit homiletischer Gewandtheit dasselbe benutzten, um dem Abscheu gegen die verhaßten Unterdrücker einen Ausdruck zu geben, wie er kräftiger nicht gedacht werden kann.

Dr. Wilhelm Bacher.

---

ihnen die Rede, als an den Fragenden gewendet, in zweiter Person stehen müßte. Ich glaube, Raba will nichts anderes sagen, als: „Frißt es — jenes Ungethüm — doch im ganzen Walde — der Stätte seines Treibens, dem Völkerschauplatz — ; gehe doch hinaus und sieh, wessen Ruhm in der Welt groß geworden ist (ob der Perser, oder nicht vielmehr der Römer").

[1]) S. Movers, die Phönizier I. Bd. S. 201, 204, 213, 222.

Beiträge zur Sacherklärung der Mischnah.

Eine wissenschaftliche Behandlung der hebräischen Gesammtliteratur wird nicht umhin können, auch die Ablagerung des hebräischen Idioms in der Mischnah mithineinzuziehen, wie man gegenwärtig die griechische Literatur bis auf die Zeit der griechischen Kirchenväter und der Byzantiner herabführt. Der Einfluß der neuhebräischen Sprachelemente, die in der Mischnah im ausgedehnten Umfange vorkommen, auf manche biblische Bücher ist unleugbar. Auch der ganze Semitismus würde von der gründlichen Erforschung der Mischnahsprache nur gewinnen. Leider ist der Mischnah noch nicht eine durchgängige kritische Behandlung zu Theil geworden, weil die Sache schwer zu überwindende Schwierigkeiten darbietet. Abgesehen von dem vorherrschend halachischen Charakter derselben, gehört zur kritischen Ergründung derselben die Bekanntschaft mit der griechischen und römischen Archäologie, von deren Gesichtspunkte aus Vieles in der Mischnah erst verständlich wird. Die Realien in der Mischnah sind noch viel schwieriger, als das Linguistische in derselben. Bis sich eine Capacität findet, welche zugleich mit dem gemischt-griechischen und römischen Leben aus der Zeit der Entstehung der Mischnah und zugleich mit dem jüdischen Leben innig vertraut, eine umfassende Behandlung derselben unternehmen wird, dürften einzelne Beiträge nicht unwillkommen sein. Wir eröffnen daher für diesen Gegenstand einen Sprachsaal und beginnen mit einigen Proben, welche die Methode der Behandlung anbahnen helfen sollen.

1) In der Mischnah (**Aboda Sara** Anfang) heißt es: drei Tage vor den Festen der Heiden darf man mit ihnen kein Geschäft machen, dann werden diese Feste näher bestimmt: ואלו הן אידיהן של נכרים קלנדא וסטורנרא (סטורנליה) וקרטסים ויום גנוסיא של מלכים ויום הלידה ויום המיתה. Die ersten beiden Feste sind selbstverständlich: die **Calendae** und **Saturnalia**, und zwar sind unter קלנדא die januarischen Kalenden zu verstehen [1]), wie aus dem

[1]) Im babyl. T. ist richtig angegeben, daß die januarischen Calenden

jer. T. hervorgeht: צווחין לה קלנדס יינוברים. Schwieriger ist die Bedeutung von קרטסים. Die spätere talmudische Zeit wußte selbst nicht mehr, welches Fest damit bezeichnet ist. Im babylonischen Talmud wird zuerst erklärt: der Tag, an dem Rom die Herrschaft erlangt habe. Dagegen wird bemerkt, daß in einer Boraïta dieses Fest neben קרטסים aufgeführt wird (p. 8b.): מאי קרטסים? אמר ר׳ יהודה אמר שמואל: יום שחפסה בו רומי מלכות. והתניא קרטסים ויום שחפסה בו רומי מלכות? Die Ausgleichung dieses Widerspruches, daß Rom zweimal die Herrschaft an sich gerissen zur Zeit Cleopatra's und zur Zeit der Griechen (?), giebt keinen rechten Sinn: אמר ר׳ יוסף שתי תפיסות תפסה רומי אחת בימי קלפטרא מלכתא ואחת בימי יונים. Ebenso im Jerusalemischen Talmud (p. 39c.): קרטסים יום שתפשה בו רומי מלכות. ולא כבר הניחה? אמר ר׳ יוסי בר׳ בון פעם שניה.

Wenn wirklich in einer Boraïta neben einander קרטסים und der Anfang der Domination Rom's aufgeführt vorkamen, wie es auch in der Tosifta zu sein scheint, allerdings in corrumpirter Gestalt (c. I.): סטורניה, יום שאחז בו את המלכות, קראטוסים, יום גנוסיא של מלכים, so müssen beide Feste auseinander gehalten werden. Denn קרטסים ist entschieden κράτησις, und dieses kann nichts Anderes bedeuten als **imperium**, d. h. der Tag, an dem der jedesmalige Cäsar als Imperator anerkannt wurde. Dieser Tag galt bei den in der Basilolatrie am weitesten gehenden Römern als ein besonderer dies festus. Das Andere scheint sich auf das Fest der Quirinalien zu beziehen, welches am 17. Februar als Gründungstag Rom's und zum Andenken an Romulus gefeiert wurde. Auf die Gründung Rom's und Romulus und Remus scheint es auch der jer. Tal. (daf.) zu beziehen: יום שהעמיד ירבעם שני עגלי זהב באו רומס (ריומס) ורומלס ובנו שני צריפים ברומי. Auffallend ist es, daß die Mischnah nicht ebenfalls dieses Fest Rom's aufzählt; möglich, daß der Passus ausgefallen ist, da hin und wieder Lücken im Texte der Mischnah wahrgenommen werden.

---

später gefeiert wurden, als die Saturnalien, diese bekanntlich vom 17. December an mehrere Tage und jene am 1. Januar: קלנדא ח׳ ימים לאחר תקופה סטרנורא ח׳ ימים לפני תקופה. Im jerus. T. dagegen ist die Reihenfolge durch Textverderbniß umgekehrt angegeben: קלנדס לפני תקופה

2) יום גנוסיא של מלכים. Auch diese Feier hat der babyl. T. (das. p. 10 a. b.) nicht mehr recht verstanden. Ein Amora erklärte sie anfangs durch „Geburtstag des Königs." Dagegen wird mit Recht geltend gemacht, daß neben יום גנוסיא auch der Geburtstag als Fest der Heiden aufgeführt wird: מאי יום גנוסיא יום הלידה. והתניא יום גנוסיא ויום הלידה? לא קשיא הא דידיה הא דבריה. והתניא יום גנוסיא שלו ויום גנוסיא של בנו ויום הלידה שלו ויום הלידה של בנו? Darauf wird eine unhaltbare Erklärung gegeben; es bedeute die Thronbesteigung des Königs (Kaisers): מאי יום גנוסיא יום שמעמידין בו את המלך. Ganz richtig ist aber die Bemerkung, daß גנוסיא nicht Geburtstag sein kann. Es ist vielmehr *γενέσια*, die jährliche Feier des Todestages und die allgemeine Todtenfeier. In der klassischen Literatur bedeutet *γενέσια* niemals Geburtstag, dafür war *γενέθλια* im Gebrauch. Dadurch erhält die Mischnah einen bessern Sinn. Als öffentliche Feier, wobei götzendienerische Riten vorkamen, waren neben **Calendae Januarii** und **Saturnalia**: die jährlich wiederkehrende Todtenfeier der Könige (Kaiser, יום גנוסיא), der Geburtstag (יום הלידה) und der Sterbetag (יום המיתה).

3) In demselben Traktat (II) werden Speisen und Getränke aufgezählt, welche von Heiden nicht genossen werden dürfen, theils solche, die bloß zum Genusse verboten sind (איסור אכילה) und theils solche, deren Benutzung und Verwerthung untersagt ist (איסור הנאה). In Betreff einiger Objekte wird eine Meinungsdifferenz zwischen R. Meïr und seinen Genossen angeführt: המוריים וגבינת בית אונייקי של נכרים אסורין ואיסורן איסור הנאה דברי ר' מאיר וחכמים אומרים אין איסורין איסור הנאה. Was מוריים bedeutet, ist klar: **muria**, Fischlake oder Fischpökel; גבינת בית אונייקי soll Käse von Bithynien = **Bithyniaca** bedeuten. Darauf wird in der Mischnah mit Anschluß an diese Halacha eine Unterredung zwischen dem ältern Zeitgenossen R. Josua und dem jüngern R. Ismael in Betreff des Käsegenußverbotes mitgetheilt, die im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden gar keinen Sinn hat: אמר ר' יהודה

ח' ימים סמדנליא לאחר תקופה ח' ימים. Das daselbst erwähnte: אמר ר' יוחנן פרוקסו ראשה של תקופה scheint *πρωκτός* zu sein = podex und mit dem *πρωκτοπεντετηρίς* zusammenzuhängen, ein garstiges Fest, welches alle fünf Jahre zu Ehren des Dionysios gefeiert wurde.

שאל ר׳ ישמעאל את ר׳ יהושע: מפני מה אסרו גבינת נכרים? אמר לו מפני שוועמידין אותה בקיבת נבילה. אמר לו והלא קיבת עולה חמורה מקיבת נבלה? אמרו כהן שרעתו יפה שורפה חיה . . . . אמר לו מפני שמעמידין אותה בקיבת עבודה זרה. אמר לו אם כן למה לא אסרוה בהנאה? השיאו (הסיעו) לדבר אחר. אמר לו, ישמעאל אחי! היך אתה קורא כי טובים דודיך מיין או כי טובים דודיך וכו׳[1])

Bei dieſer Lesart und Erklärung גבינת בית אונייקי = bithynischer Käſe, drängen ſich unüberwindliche Schwierigkeiten auf, welche die kritiſchen Toſſafiſten zum Theil gefühlt haben (p. 34 b. unten מפני שמעמידין). Wie vorausgeſchickt, gehören die beiden aufeinanderfolgenden Paſſus zuſammen, und doch ſoll nach der einen nur ſpeciell bithynischer Käſe und nach den andern Käſe von Heiden überhaupt (גבינות נכרים) verboten ſein! Noch ſchwieriger ſtellt ſich die Sache heraus, wenn man die Discuſſion des babyloniſchen Talmud damit vergleicht, welche von der Unzuſammengehörigkeit beider Halacha's ausgeht. Kein Amora iſt im Stande anzugeben, aus welchem Grunde Käſe überhaupt verboten ſein ſoll, und es werden fünf verſchiedene Motive für das Verbot angegeben (daſ. p. 35 a. b.), die ſämmtlich nicht ſtichhaltig ſind. Für das Verbot des גבינת בית אונייקי wird als Grund angegeben, weil die meiſten jungen Kälber daſelbſt für den Götzencultus beſtimmt ſeien (p. 34 b.) מפני מה אסרו גבינת בית אונייקי? מפני שרוב עגלים של אותה העיר נשחטין לע״ז. Aber dieſen Grund findet der Talmud ſelbſt nicht ganz correkt. Im jeruſ. T. wird dieſer Grund für die Halachadiscuſſion zwiſchen R. Joſua und R. Iſmael angegeben (p. 41 c.): שאל ר׳ ישמעאל וכו׳. מפני עגלים ששם נשחטים לע״ז. Hier wird alſo die Zuſammengehörigkeit beider Halacha's vorausgeſetzt, und zwar ſo, daß R. Iſmael nicht begreifen konnte, warum גבינת בית אונייקי einfach verboten ſein ſoll. Aber nach dieſer Erklärung bleibt es räthſelhaft, daß R. Elieſer nicht ohne Umſchweif den rechten Grund angegeben

[1]) Eine Parallele zu dieſer eigenen Unterredung, findet ſich Toſifta Para c. IX. Der Sinn dieſer vielfach gedeuteten Stelle iſt: ob die ſopheriſchen Beſtimmungen gleich den pentateuchiſchen oder höher anzuſchlagen ſind, ſo daß ſie auch ohne rationellen Grund anerkannt werden müßten: חביבים יותר מדברי תורה oder חביבים כדברי תורה ob. R. Iſmael nahm das Erſtere, R. Joſua das Letztere an. Nicht ob דודיך oder דודַיִך (oder gar דַדַיִך) zu leſen ſei, iſt die Frage, ſondern ob מיין zu דודיך gehört oder nicht.

hat, daß der bithynische Käse an Götzencultus anstreift. Im Ganzen aber ist es undenkbar, daß das Verbot von Käse sich lediglich auf Bithynien allein beschränkt haben und daß gerade dort der Götzencultus eine Verschärfung nöthig gemacht haben sollte.

(Fortsetzung folgt.)

Recensionen.

Ein Compendium der jüdischen Gesetzeskunde aus dem vierzehnten Jahrhundert, besprochen von Dr. David Rosin. Breslau, Schletter'sche Buchhandlung. 1871. 4°. 136 S.

Wenn man von dem allgemein anerkannten Grundsatze ausgeht, daß eine vollständige, allseitige Erkenntniß des Ganzen nur durch gründliche Specialuntersuchungen über das Einzelne herbeigeführt werden kann, so hat in der Geschichte Alles seine Bedeutung, was irgendwie befruchtend auf die geistige Fortbildung gewirkt; mag es auch nicht die Gesammtentwickelung in eine neue Bahn geleitet haben, so es nicht wirkungslos an seiner Zeit vorübergerauscht ist, darf es die wissenschaftliche Forschung nicht von sich weisen. Allerdings gewährt es einen besondern Reiz, sich in das Geistesleben der bedeutenden Männer ersten Ranges zu versenken; nehmen diese die angestrengteste Thätigkeit und die unverdrossenste Arbeit in Anspruch, so findet man sich durch den geistigen Verkehr mit den am meisten aus der Vorzeit hervorragenden Größen dafür reichlich belohnt. Wer aber eine Stufe tiefer hinabsteigt, wer den Akt der Gerechtigkeit auch an Werken nicht geringen, aber immerhin geringeren Werthes vollzieht, der bringt dadurch noch größere Opfer an Mühe und

Zeit, dessen Liebe und Hingebung zur Sache verdient insofern ebenfalls Anerkennung.

Zu diesen Betrachtungen wurden wir geführt beim Durchlesen der vorliegenden, dem diesjährigen Jahresberichte des jüd.-theol. Seminars vorangehenden Arbeit, in welcher Herr Dr. Rosin das der talmudischen Autorität R. Aaron Halevi, dem Verfasser des **Bedek Habajith** zugeschriebene halach.-encyclopädische Werk ספר הבתים einer umfassenden, gründlichen Besprechung unterwirft. Herr Dr. R. war sich von vornherein klar, daß das Buch, trotzdem es bei aller Vortrefflichkeit sich nicht den talmudischen Meisterwerken anreiht, dennoch nichts Geringeres beanspruche, als eine Vertiefung in das ganze riesenhafte halachische Material; er sagte sich, daß, wenn er dasselbe für sich allein ohne Berücksichtigung seines Zusammenhanges mit den frühern tief eindringenden Arbeiten bespräche, er fast nur das bieten würde, was beim Lesen dem Kundigen sich von selbst aufdrängt. Was aber aus dem bloßen Lesen nicht gewonnen werden kann, das ist die Feststellung des richtigen Maaßstabes für die Beurtheilung des Werkes. Hieran hat es bisher gefehlt, und daher sind widersprechende Urtheile zu Tage getreten. Manche haben in dem Compendium der Gesetzeskunde „die Originalität, die überzeugende Schärfe und die Sicherheit abschließender Forschung" vermißt, andere haben, geblendet durch den Glanz des an der Spitze stehenden Namens eines R. Aaron Halevi, den Aeußerungen des Autors die Bedeutung einer maaßgebenden Autorität beigelegt. Um den wahren Werth der Schrift zu bestimmen, um zu erkennen, welche von beiden Ansichten wahr, oder ob nicht gar beide ungerecht sind, dazu bedarf es mehr, als eines flüchtigen Studium's; dazu bedarf es gewissermaßen eines Auflösens des Werkes in seine Atome, eines Zurückgehens auf die talmudischen Schriften früherer Zeit, einer Untersuchung, wieweit und woher das Dargebotene anderwärts entlehnt ist, einer Feststellung des Verhältnisses dieser Schrift zu den Arbeiten früherer oder zeitgenössischer talmudischer Größen. Und kann etwa das Urtheil über das ספר הבתים uns gleichgültig sein, bloß weil es an Bedeutung von manchen Werken überragt wird? Daß es trotzdem ein würdiger Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung bleibt, beweist schon sein reicher Inhalt. Nach der Zahl der Wochenabschnitte eingetheilt, bespricht es einzeln die 613 Ge-

und Verbote nach einem vierfachen Gesichtspunkte, indem es zuerst die einzelnen Gesetze aufzählt und erklärt, dann den Grund derselben aufzufinden sucht, hierauf auf die halachischen Einzelnheiten eingeht, endlich über das Geltungsbereich und die gesetzlichen Folgen der Vorschriften sich ausläßt. Man ermesse hieraus, was für ein reiches Material hier niedergelegt ist, und welchen hohen Anforderungen Herr Dr. R. gerecht zu werden hatte, um in dem oben bezeichneten Sinne seine Aufgabe zu lösen. Und dieser Pflicht hat er sich in einer höchst befriedigenden Weise entledigt. Auf die frühern Quellen überall zurückgehend, nie zu wenig, eher vielleicht mitunter etwas zu weit ausholend, hat er den jedenfalls richtigen Maaßstab für die Beurtheilung gewonnen; das Werk hat nämlich eine rein pädagogische und populäre Tendenz, es will, den damaligen hohen, heutzutage fast unverständlichen Ansprüchen gemäß, Jüngern vor ihren Eintritt in den Kreis der talmudischen Jünger die elementaren Vorkenntnisse des Talmuds beibringen, dann auch Erwachsenen, denen tiefer gehende wissenschaftliche Bestrebungen fern lagen, leichtfaßliche Belehrung geben. Demgemäß zieht sich mit Recht der Hinweis auf die erwähnte Tendenz und die Befragung der früheren Autoren wie ein rother Faden durch die Arbeit des Herrn R. durch. Durch erstere erklärt er die ganze Anlage, die Eigenthümlichkeit und den an das Gemüth sich wendenden Ton der Schrift. Von diesem Gesichtspunkte aus würdigt er auch die nicht unbedeutenden Mängel, z. B. daß der Verf., der sonst Maimonides sich zum Vorbilde gewählt, dessen einheitliche Gruppirung nicht befolgt, — daß er die 613 Gebote ganz nach des Maim. ספר המצות feststellt, selbst da, wo Nachmani schlagende Einwürfe entgegen hält, — daß er in der Behandlung der Einzelnheiten jedes Gebotes sich streng an die drei Meister: Alfaßi, Maimuni und Nachmani anlehnt, nicht auf die Primärquellen, den Talmud, Mechilta, Sifri u. s. w. zurückgeht, und selbst da, wo er talmud. Stellen anführt, sie dem Alfaßi entnimmt, — daß Manches selbst in den drei Vorbildern übersehen, ja Fehler begangen sind, „die gegen die bekanntesten Stellen in Bibel und Talmud verstoßen und nur in einer gewissen Flüchtigkeit und Gedächtnißschwäche ihren Ursprung haben können" und dgl. mehr. Solche Ausstellungen erscheinen bei einem Buche der erwähnten, auf Wissenschaftlichkeit

keinen Anspruch erhebenden Tendenz, die der Verfasser des Chinuch selbst in seiner ausnehmenden Bescheidenheit zu wiederholten Malen hervorhebt, in einem ganz andern Lichte und beeinträchtigen durchaus nicht den Werth des Ganzen. Und in der That wird man aus der Rosin'schen Arbeit die Ueberzeugung gewinnen, daß das Buch, trotzdem es nur für einen engen Kreis bestimmt ist, dem in der Gegenwart die Bekanntschaft mit den drei behandelten Materien fern liegt, dennoch auch in unserer Zeit nach einer Seite hin Beachtung verdient. Abgesehen von der Anführung der Gründe für die Gesetze, wobei er dem Nachm. mehr als dem Maimuni folgt, und worin er auch eine gewisse sehr ansprechende Selbstständigkeit entwickelt, ist die kurze Zusammenfassung des reichen halachischen Materials und die bequeme Gruppirung und Uebersichtlichkeit des Inhalts gewiß auch den Fachmännern eine willkommene Gabe, und die Schrift hätte somit sogar noch einen mehr als historischen Werth.

Unsere Ausführungen galten bisher dem Geiste und der Tendenz des **Sefer Hachinuch**. Wir sind hierbei dem Herrn **Dr. R.** gefolgt, der auch erst nach Erschöpfung des Inhalts dieses Werkes zur Feststellung der Zeit und des Ortes der Abfassung, wie des Verfassers selbst kommt. Mit Benutzung der durch Erwähnung der verstorbenen und der damals noch lebenden Autoritäten gebotenen Anhaltspunkte wird zuerst unwiderleglich nachgewiesen, daß das Buch nach dem Tode Nachmani's und bei Lebzeiten des Ben-Adereth, also zwischen 1274—1310 in Aragonien abgefaßt ist, und daß der Verfasser in Barcelona geboren, dann die erstere Angabe auf Grund einer chronologischen Andeutung dahin präcisirt, daß die Abfassungszeit zwischen 1302—1308 zu setzen ist. Hinsichtlich des Verfassers kommt Herr R. zum Schlusse, daß wohl der Angabe der **ed. princ. Vened.** 1523, welche auf dem Titel den Namen R. Aaron Halevi führt, nicht zu mißtrauen ist, daß aber viele Gründe, namentlich die offenbaren Widersprüche zwischen **Chinuch** und **Bedek Habajith**, es verbieten, den Verfasser des ersteren Werkes mit dem gleichnamigen zeitgenössischen Autor des Letztgenannten zu identificiren, wie es auch schon der scharfblickende Asulai, jedoch ohne ausreichende Begründung, ausgesprochen hat. — Wir wollen auch nicht unterlassen, auf den der Arbeit beigefügten, schätzbare Noten enthaltenden

Anhang zu verweisen, von denen die erste auf ein besonders interessantes Moment bei den Maimunischen Werken aufmerksam macht.

Das Wenige möge genügen zur Dokumentirung der Gründlichkeit, welche bei aller systematischen Zusammenfassung des Ganzen auch in der Darstellung der Details sich überall kundgiebt. Möge die Arbeit in demselben hohen Maaße sich Freunde erwerben, als ihrem Verfasser die Lösung seiner Aufgabe gelungen ist!

Grn.

Dilettantismus in der Geschichts- und Halacha-Kritik

von Dr. M. Klein, Rabbiner in Unghvár.

(Fortsetzung.)

„Also R. Gamaliel hatte sich die Vollmacht beigelegt, ganz allein darüber zu verfügen, so, meint Graetz, steht es geschrieben Mischnah R. H. 25" argumentirt H. J. K. und benützt dieses, wie wir sehen werden, Scheinargument, um Graetz aus Mischnah 1 in Synhedrin und Maim. H. Kid. hach. Abschn. 2, wonach die Festsetzung der Monate ohne בית דין של שלשה nicht vorgenommen werden durfte, **ad absurdum** zu führen. Doch mit Verlaub! Uns will es durchaus nicht als so ausgemacht einleuchten, als ob Graetz meinte „so steht es geschrieben Mischnah R. H. 25", daß R. Gamaliel sich die Vollmacht beigelegt, ganz allein, also gegen die Halacha zu verfügen. Wohl aber, meint Graetz, und das mit Recht, steht es in der allegirten Mischnah geschrieben: „sein Collegium erkannte halb überzeugt und halb nothgedrungen seine Festordnungen selbst im Falle eines Irr-

thums u. s. w. an", so daß die citirte Mischnah nicht als Beleg für die Willkühr Gamaliels, sondern für die Fügsamkeit des Collegium's, eben des בית של שלשה dient. Herr K. ist also darin, was Graetz „meint", nicht so ganz klar, um die „Combinationen" dieser modernen Geschichtsschreiber, als „leeres Gerede und unberechtigte Hypothese" hinzustellen. Oder sollte der bei jedem Schritte und Tritte strauchelnde halacha-kritische Dilettantismus aus übelgedeuteten und mißverstandenen Citaten die Berechtigung zu apodiktischem Urtheilsspruche schöpfen?

Mit nicht günstigerem Erfolge strengt der „Erklärer einer dunklen Mischnah" seine Interpretationskunst an folgender Stelle in Graetz's Geschichte (Bd. 4, S. 35) an: „Einst hatte R. Gamaliel den Anfang des Monats Tischri nach der Aussage zweier verdächtig scheinender Zeugen festgestellt. R. Josua wies in diesem Akte dem Patriarchen einen Irrthum nach und forderte das Collegium zur Abänderung der Festtage auf. R. Gamaliel auf seiner Bestimmung beharrend, schickte R. Josua den Befehl zu, ganz werktagmäßig u. s. w. zu erscheinen". Diese Stelle nun versieht Herr K. mit folgender Glosse: „Nun wir wollen es mit dem halachischen Schnitzer, der in dem Ausdrucke „und forderte das Collegium zur Abänderung auf" nicht gar genau nehmen, wenn wir auch nicht stillschweigend darüber hinweggehen können; das Collegium für die Entgegennahme der Mondzeugnisse, bestand, wie bereits gesagt, aus drei Mitgliedern, und die Mischnah sagt es ausdrücklich, daß wir es hier mit einem Dreimännergericht כל שלשה ושלשה zu thun haben; waren aber, wie Graetz hier und weiter (S. 70) meint, Josua und Dosa zwei Mitglieder dieses Collegium's und Gamaliel das 3., wen konnten sie auffordern? wer war denn noch da außer ihnen, der aufgefordert werden konnte". Ferner: „Jedenfalls hält es Graetz für ausgemacht, daß Josua und Dosa über diesen Gegenstand mit Gamaliel direkt und kollegialiter verhandelt haben, und daß die Mischnah nichts anderes, als eine gewöhnliche von Angesicht zu Angesicht geführte Debatte bedeute, und das ist es, was historisch und halachisch unrichtig und unhaltbar ist". Soweit Herr K. Nun, auch wir wollen es, mit der kritischen Scharfsicht, die in diesem Passus auf eine unzweideutige Weise sich kundgiebt nicht gar genau nehmen, wenn wir auch nicht stillschweigend darüber hinweggehen können; das Collegium für die Entgegennahme der Mondzeugnisse bestand in der That aus 3 Mitgliedern, und aus der mit der kritischen Sonde so aufmerksam geprüften „wunden" Stelle vermag ein gewöhnliches Menschenauge gar nicht herauszulesen, daß Graetz, das zur Entgegennahme der Mondzeugnisse halachisch gebotenen

ב"ד של שלשה ignorirt, im Gegentheil, heißt es doch in der an- und aufgegriffenen Stelle ausdrücklich „und forderte das Collegium auf", ebenso oben „sein Collegium erkannte u. s. w." Von noch merkwürdigerem kritischen Scharfsinn zeugen die Fragen: „wen konnten sie auffordern? wer war denn noch da, außer ihnen, der aufgefordert werden konnte?" Wo sagt denn Graetz, daß „sie" aufforderten? Nun wahrscheinlich nur ein **„lapsus memoriae"**, an dem nur allzugroßer kritischer Eifer die Schuld zu tragen pflegt, denn Graetz sagt ja eben: „R. Josua wies in diesem Akte dem Patriarchen einem Irrthum nach und forderte das Collegium auf". Ferner, in der wievielten Zeile der S. 35 und 70 sagt Graetz, daß Josua und Dosa zwei Mitglieder des Collegium's gewesen? und wieso hält es Graetz für ausgemacht, daß Josua und Dosa über diesen Gegenstand direkt und collegialiter verhandelt haben, und daß der Inhalt der Mischnah nichts Anderes, als eine gewöhnliche von Angesicht zu Angesicht geführte Debatte bedeute? Aus der citirten Stelle, die Herr K. dnrch die Abbreviatur „u. s. w." verstümmelt, geht klar und deutlich hervor, daß Gr. ebensogut wie H. K. wußte, daß Gamaliel's Gegner Josua in Pekiin und nicht in unmittelbarster Nachbarschaft Gamaliel's wohnte, sonst ließe er nicht Josua mit Reisetasche und Geldbeutel, dem Wortlaute der Mischnah nach, vor dem Patriarchen erscheinen. Daß aber Josua und Dosa Mitglieder des Collegium's gewesen wären, das die von Jochanan b. Nuri ebenso wie von Dosa b. Horkinas und Josua beanstandete Zeugenaussage für glaubwürdig befunden hatte, hiervon findet sich weder auf S. 35, noch auf S. 70 die leiseste Spur. Graetz nennt ebensowenig als die „dunkle Mischnah" die Männer, aus denen das **ad hoc** zusammengesetzte Collegium bestand, gegen welches R. Josua, gerade so wie R. Elieser gegen ein anderes Collegium (in der Angelegenheit des Achnai-Ofens, B. Mez. 59 **b**) als Synhedrialmitglied opponiren konnte, ohne hierüber mit Gamaliel direkt und kollegialiter zu verhandeln, da der Nachweis eines Irrthums kein **tête à tête** erfordert, sondern auch schriftlich stattfinden kann [1]), wie ja auch das Beispiel vorliegender „Erklärung einer dunkeln Mischnah" dies auf's Schlagendste darthut. Uebrigens, da kein Grund vorliegt, anzunehmen, daß R. Josua etwa verboten gewesen sei, sich außerhalbs des Weichbildes seines Wohnortes Pekiin zu zeigen, so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß er aus seiner Opposition

[1]) S. Frankels' Darke Mischnah S. 17.

gegen das Collegium Gamaliel's, auch im Angesicht des Patriarchen kein Hehl gemacht; daß dieser aber seinen Opponenten nicht allsogleich die ganze Strenge seines Ansehens fühlen ließ, und „erst wartete, bis er zu Hause geht", mochte in dem Umstande seinen Grund gehabt haben, daß der Patriarch hiezu — bis **Jom Kippur** Zeit hatte, und mit der Vollstreckung eines harten Urtheilsspruches so lange zögerte, bis er vollkommen überzeugt war, daß Josua bei seiner Behauptung beharrt. — Aus **Berachoth 27 b** geht auf's Evidenteste hervor, daß R. Gamaliel seine zeitweise Amtsentsetzung gerade der Anwesenheit Josua's im בית המדרש zu Jabneh zu verdanken hatte, und daß es Josua, zumal vor diesem unerquicklichen Zwischenfall, nicht an Gelegenheit gebrach, mit dem Patriarchen direkt, d. h. um mit Herrn K. zu sprechen, auf „natürlichem Wege" zu verkehren, wenn wir auch andererseits zugeben, daß für die Behauptung Graetz's „Josua forderte das Collegium zur Abänderung der Festtage auf" aus der in Frage stehenden Mischnah wenigstens, sich kein stichhaltiges Motiv nachweisen läßt, und daß Graetz zu dieser Behauptung wohl nur aus dem Grunde sich veranlaßt sah, um der Opposition eines so hoch in Ehren gehaltenen Synhedrialmitgliedes, wie Josua's, das Odiose einer offenen Auflehnung gegen den Beschluß des von der Halacha als rechtskräftig anerkannten בי"ד של שלשה womöglich zu benehmen.

Ziehen wir nun das Facit, so ergiebt sich, daß aus den citirten Stellen aus Graetz's Geschichte sich weder nachweisen läßt, daß „Graetz meint, in der Mischnah **Rosch-ha-schana 24 a** steht es geschrieben, daß Gamaliel bei der Festsetzung des Neumondes sein patriarchalisches **tel est nôtre plaisir** an die Stelle des Dreimännercollegium's treten läßt", da die Worte Graetz's „Gaml. hatte sich die Vollmacht beigelegt, ganz allein darüber zu verfügen", weit eher die Deutung zulassen, er habe das Collegium persönlich beeinflußt, so daß „das Collegium halb nothgedrungen halb überzeugt" seinen Anordnungen sich fügte, als daß er sich „kühn und rücksichtslos über das בי"ד של שלשה hinweggesetzt und eigenmächtig gegen seinen Willen gehandelt"; noch auch, daß es Graetz für ausgemacht hält, daß der Inhalt der Mischnah Nichts Anderes als eine gewöhnliche von Angesicht zu Angesicht geführte Debatte bedeute, noch auch endlich, wofür sich schon gar kein Anhaltspunkt findet, daß, nach Graetz Josua und Dosa zwei Mitglieder des Collegium's", in welchem R. Gamaliel als der dritte im Bunde hingestellt wird, gewesen, wohl aber liefert die „Erklärung der dunklen Mischnah" auf eine untrügliche und unzweideutige Weise den Nachweis, daß der Dilettantismus in der Geschichts- und Halacha-Kritik

von falſchen Suppoſitionen ausgehend, nothwendigerweiſe zu falſchen Ergebniſſen gelangt, waghalſiges Anrennen gegen offene Thüren für lautern Forſcherdrang und Rabuliſterei für Kritik ausgiebt. Und guckt aus der **captatio benevolentiae**: „Unbegreiflich bleibt es aber, wie ein Talmudiſt vom Range Frankel's ſchreiben kann כענין קידוש החדש הורה למעשה נגר רבן גמליאל, da doch derſelbe Doſa ſagt, das **Beth-din schel Gamliel** ſtehe ſo hoch wie das **Mose Rabenu's**, und deßhalb ihm למעשה nicht entgegengetreten werden darf", nicht der Diletantismus mit dem Feigenblatte hervor? wer ſagte denn Herrn K., daß es Frankel mit den Worten הורה למעשה um einen **terminus technicus** zu thun geweſen und er damit die Renitenz R. Doſa's gegen das **Beth-din schel Gamliel in praxi** habe bezeichnen wollen? warum nicht das Wort למעשה auf die Begebenheit beziehen, welche die „dunkle Miſchnah" referirt, und die damit anfängt: מעשה שבאו u. ſ. w.?! Warum endlich R. Gamaliel gerade R. Joſua und nicht vielmehr R. Doſa, der ja zuerſt gegen die Zeugen ſich ausſprach, ſeine Superiorität fühlen ließ, dieſe Frage warf ſchon R. Samuel Edels auf, und iſt die von ihm verſuchte Löſung: והיה חושש ביותר על ר"י ולא על רבי דוסא משום שהיה ר"י א"ב"ד ובא לבטל קביעות המועדים שעשה ר"ג (**Chidusche Hal. Meharscha**) ihm nicht viel beſſer gelungen, als die von Frankel unter Reſerve gegeben: ואפשר משני שרב דוסא היה כבר בא בימים ונכבר בעיני הדור (D. M. S. 72) gegen welche der kritiſche Sinn des „Erklärers der dunkeln Miſchnah" ſich ſo ſehr ſträubt. Aus all dem Geſagten geht, wie wir glauben, zur Genüge hervor, wie ſehr der Diletantismus in der Geſchichts- und Halacha-Kritik Grund hat, die Worte des Talmud's ſich zu Herzen zu nehmen: דליגמר אינש והדר ליסבר, d. h. zu deutſch: lernen und dann raiſonniren!

(Schluß folgt.)

Abhandlungen.

Biblische Analekten.

Von

Dr. M. Jastrow in Philadelphia.

Indem ich hiermit den Lesern dieser Zeitschrift einzelne Erklärungsversuche biblischer Stellen übergebe, will ich von vorn herein bemerken, daß ich mich im Allgemeinen ausführlicher Darlegung der Schwierigkeiten, die zu beseitigen, und noch mehr einer Kritik und Widerlegung bisheriger Erklärungsweisen enthalten werde. Meine Versuche geben sich als Versuche und sollen sich je nach ihrer innern Natur zur Annahme oder Verwerfung empfehlen, nicht aber durch Verkleinerung adoptirter Ansichten. Auch werde ich keine bestimmte Reihenfolge beobachten, sondern meinem Gedächtnisse volle Freiheit gestatten, über die einzelnen Bücher der Bibel zu streifen.

1. Josua 22, 22—23. Man bemerke, daß אם במרד ואם במעל בה׳ abgerissen dasteht. Man könnte zwar die Auslassung des Verbums und des Subjekts der Aufregung der Rede zuschreiben, wenn diese nur nicht sonst ziemlich lang und ausführlich wäre. Aber noch viel schwieriger ist Vers 23 zu erklären, wo das לבנות לנו מובח ganz in der Luft schwebt. So weit geht kein Schriftsteller in der Wiedergabe einer aufgeregten Stimmung. Ebenso unerklärlich ist die zum Schlusse des V. 22

plötzlich eintretende und wieder auf Nimmerwiederkehren verſchwindende zweite Perſon in אל תושיענו.

Ich ſchlage daher vor, ſtatt אל תושיענו zu leſen: אלהים (oder אלוה) עשינו, eine Emendation, welche ihrer Form nach keiner weitern Begründung bedarf. Die Stelle würde demnach lauten: אם במרד ואם במעל בה' אלהים עשינו היום הזה לבנות לנו מזבח u. ſ. w., wozu dann der Nachſatz wäre: ד' הוא יבקש.

Die Phraſe לבנות — עשה kommt in demſelben Zuſammenhange Vers 26 noch einmal vor und bedarf alſo meinerſeits keiner Rechtfertigung.

2. 1 Samuel 9, 16 und 2 Sam. 3, 18. An beiden Stellen macht das וְהוֹשִׁיעַ Schwierigkeiten. Es iſt eben nur ein Nothbehelf, wenn man es an der erſten als Infinitiv anſtatt der dritten Perſon und an der zweiten Stelle als Infinitiv ſtatt der erſten Perſon erklärt. Wenn Handſchriften וְיוֹשִׁיעַ (reſp. אושיע) leſen, ſo begreift man wohl, wie man zu der letzteren Emendation kam, aber nicht warum die Maſſorah die jetzige Lesart ohne Bemerkung beibehalten hat. Sollte man nicht vielmehr vorziehen, beide Stellen als Imperative aufzufaſſen, welche die längere Form ſtatt der apocopirten beibehalten haben הוֹשִׁיעַ ſtatt הוֹשַׁע? An der erſten Stelle würde es dann heißen: „Morgen . . . ſende ich Dir einen Mann, den ſollſt Du zum Fürſten über Iſrael ſammeln, und (ſo) befreie mein Volk von der Hand der Philiſtäer. Aehnliche Conſtruktionen, wo der Imperativ das Reſultat einer Handlung ausdrückt, finden ſich Gen. 20, 7, Ruth 1, 9, Ijob 11, 6; vgl. Ewald's Lehrb. d. hebr. Spr. (Sechſte Aufl.) § 347.

Noch einfacher ſtellt ſich 2 Sam. 3, 18. Abner ſpricht: „Und nun handelt, denn der Ewige hat in Betreff David's (zu mir) geſprochen: Durch David meinen Knecht (oder an der Seite David's) befreie Du mein Volk". Abner ſimulirt entweder, um ſeinen Zweck zu unterſtützen, ein ihm von einem

Propheten gewordenes Orakel, oder er legt, wie dies oft geschieht, die Zustände und Thatsachen als einen solchen Gottesspruch aus.

3. 1 Sam. 24, 11. Mit dieser Auslegung einer Thatsache als Gottesspruch erklärt sich das schwierige וְיֹאמֶר. Gewöhnlich ergänzt man וַיֹּאמֶר und übersetzt: „Und Jemand sprach". Warum nicht viel einfacher das Subjekt fortlaufen lassen und übersetzen: Siehe, heute sahen Deine Augen, wie Dich der Ewige in meine Hand gab und mir (somit) sagte, daß ich Dich tödten sollte, u. s. w. Ganz dieselbe Auffassung spricht sich in Vers 5 fast mit denselben Worten aus.

ותחם עליך würde ich, wenn's nicht zu gewagt wäre, übersetzen: und Du hattest Dich bedeckt, hattest Dein Kleid über Dich gebreitet, so daß ich Dich unbemerkt tödten konnte.

4. 2 Sam. 15, 34 und 16, 18—19. Die vielen Waw in dem zuerst citirten Verse fordern die Exegese heraus. Eine Corruptel des Textes hier anzunehmen, wäre kaum zulässig, da man nicht einsieht, wie ein Abschreiber in derartige Fehler verfallen konnte. Bei aufmerksamer Betrachtung jedoch kann dem Leser kaum entgehen, daß die durch die Waw erzeugte Dunkelheit des an sich aus dem Zusammenhange klar verständlichen Ausdrucks eine beabsichtigte ist. Der Schriftsteller will hier David eine Zweideutigkeit sprechen lassen, oder vielmehr will David vorführen, wie er Chuschai überredet, durch eine doppelsinnige Phrase sich Absalom zur Verfügung zu stellen, ohne sich deßwegen im eigenen Herzen durch eine Lüge zu demüthigen. Wir haben hier über die Sittlichkeit eines derartigen Sophisma's nicht zu urtheilen, denn jedenfalls spielen David und Chuschai hier keine allzu edle Rollen und können eben nur durch den Drang der Umstände entschuldigt werden. Verrath am Verräther üben, ist niemals für unehrenhaft betrachtet worden. Es ist aber ein tiefes und richtiges psychologisches Moment, welches den Schriftsteller bewegt, eine Rede zu erfinden, durch welche

der in der Treue gegen seinen König seine Ehrlichkeit opfernde Chuschai auf sophistische Weise sich vor sich selbst rechtfertigt.

Je nachdem also der Satz abgetheilt wird, ergiebt er entweder eine Unterwürfigkeitserklärung für Absalom, oder aber eine Loyalitätserklärung für David.

Liest man: עבדך אני המלך אהיה
עבד אביך ואני מאז
ועתה ואני עבדך

so heißt es: Dein Diener, o König, will ich sein; der Diener Deines Vaters — das war ich einst, doch was das Jetzt betrifft, so bin ich Dein Diener.

Liest man dagegen: עבדך אני המלך
אהיה עבד אביך ואני מאז ועתה
ואני עבדך

so heißt es: Ich bin Dein Diener, o König (ein gewöhnlicher Gruß). Ich werde der Diener Deines Vaters bleiben, und das war ich von jeher und (bin es) jetzt. Ich bin Dein Diener (wiederum ein Gruß, wie er in unseren Tagen noch gebräuchlich ist).

Wollten wir die Zweideutigkeit im Deutschen wiedergeben, so könnten wir etwa so übersetzen:

Dein Diener, o König — ich will sein — der Diener Deines Vaters — der war ich früher — und jetzt — Dein Diener.

Es versteht sich von selbst, daß diese Rede eine Fiction des Schriftstellers ist, wie es bekanntlich die Art der Geschichtsschreiber des Alterthums, der Situation entsprechende Reden zu erdichten und ihren Erzählungen einzuverleiben. Wir erinnern nur an Thucydides.

Dieselbe Zweideutigkeit aber in viel geschickterer Wendung findet sich Cap. 16, V. 18 und 19. Man würde sie kaum bemerken, würde man nicht durch die Schwankung in der Construction des Verbums עבד, welches einmal mit ל und zweimal

mit לפני in demselben Satze gebraucht wird, etwas stutzig gemacht.

Es darf wohl kaum bewiesen werden, daß עָבַד לפני פ׳, das übrigens nur einmal in der Bibel vorkommt, ebenso wie היה לפני פ׳ so viel bedeutet wie: einem Herrn aufwarten, in Gegenwart des Herrn eine Amtspflicht erfüllen, zur Umgebung des Herrn gehören, während עָבַד ל׳פ, was übrigens auch selten vorkommt und aus der Phrase עָבַד ל׳פ entstanden zu sein scheint, die eigentliche Bedeutung des Dieners, der Dienstverrichtung und Unterwerfung des Unterthans zum Nutzen des Herrn hat.

Chuschai giebt demnach Absalom auf dessen Frage, warum er nicht zu seinem Freunde David gegangen sei, zur Antwort: „Nein, denn wen der Ewige erwählt hat und dieses Volk (auf die Absalom umringenden Rebellenschaar deutend) und das ganze (übrige) Israel, dem will ich angehören und bei dem will ich bleiben."

Wer ist nun Derjenige, den der Ewige (durch den Propheten) und dieselben Leute, die nunmehr Absalom zugefallen sind, und ganz Israel erwählt? Sicherlich David. Aber eben so sicher ist es, daß der eitle Absalom die Ironie in der Rede Chuschai's, den stechenden Hinweis auf die Wankelmüthigkeit der Volksmassen in demselben Grade verkennt, als er die Erwählung von Gottes- und Volkesgnaden auf sich bezieht. „Zweitens aber, fährt Chuschai fort, wessen Diener bin ich? Nicht wahr, ich warte seinem Sohne auf? Wie ich Deinem Vater aufgewartet habe, eben so (in derselben Gesinnung) will ich zu Deiner Umgebung gehören.[1])

Schon das Keri לו statt des Chetib לא am Schlusse des Verses 18 zeigt, daß man in Chuschai's Rede eine Zweideutigkeit suchte.

---

[1]) Vielleicht ist hier noch ein Spiel mit dem Worte כֵּן, das ebenso und auch „ehrlich" bedeuten kann.

5. 2 Sam. 14, 13—15. Der Schreiber des 2. Buches Samuel verwendet überhaupt sehr viel Sorgfalt auf Reden und beweist, wie die Geschichtsschreibung bei den Israeliten etwa zu Salomo's Zeiten sich zur Kunst entfaltet hat. Die Rede der Thekoerin ist fast dramatisch zu nennen. Wie zart ist Vers 9 der Gedanke ausgedrückt, daß der König durch etwaiges Zögern den Tod ihres angeblichen Sohnes verschulden würde, indem sie gerade das Gegentheil dessen sagt, was sie angedeutet haben will: Mich, mein Herr König, trifft dann die Schuld, und der König und sein Thron sind schuldlos."

Als sie dann endlich durch artige Zudringlichkeit den König zum Schwur gebracht hat, daß ihrem Sohne kein Haar gekrümmt werden sollte, tritt sie mit der Anwendung auf das Verhältniß der beiden Königssöhne, Amnon und dessen Mörder Absalom, hervor. Die Analogie zwischen ihrem erdichteten Falle und dem der beiden Prinzen ist klar, dagegen aber ist וּמְדַבֵּר schwierig; noch schwieriger aber ist der logische Zusammenhang zwischen den Versen 13 und 14. Was hat die banale Phrase von der Bestimmung der Menschen zum Tode hier zu thun? und wie paßt die Vergleichung des Todes, d. h. der leiblichen Auflösung des Individuums, mit zur Erde rinnendem Wasser, das nicht aufgesammelt wird?

Vergegenwärtige man sich jedoch einmal die Situation der Monarchie zur Zeit, als Abner, der Erstgeborene und berechtigte Thronerbe[1]), getödtet und Absalom der nächstberechtigte[2]) verbannt war! Wie nun, so fragte man sich im Volke, wenn der König jetzt stürbe? Werden nicht Erbstreitigkeiten und Anarchie die Auflösung des Staates herbeiführen? Und ist nicht ein in

[1]) Vgl. 2. Sam. 3, 2 ff.

[2]) Von Kileab wird Nichts weiter gehört, er muß also früh gestorben sein.

sich zersplittertes und von Feinden umgebenes Volk wie das Regenwasser, das, anstatt in eine Cisterne gesammelt zu werden, sich nach allen Seiten hin spurlos verläuft und buchstäblich zu Grunde geht?

Nach dieser Vorausschickung erkennt man den Sinn von V. 14 sehr leicht.

Es bleiben nur noch einige Bemerkungen zu machen übrig. וְיִדַּבֵּר ist gleich ומתרבר,[1]) d. h. der König redet sich selbst schuldig. Da er mir geschworen hat, sagt die Frau, meinen Sohn zu schützen, damit der Name meines Geschlechtes nicht ausgerottet werde, so hat der König mit diesem Ausspruch sich selbst das Schuldurtheil gesprochen, da er seinen Verbannten nicht zurückkommen läßt und also Aehnliches, wie mir drohte, über das ganze Volk Gottes heraufführt. „Denn, fährt sie fort, wir müssen ja (bei dem Mangel einer einheitlichen Spitze) untergehen u. s. w., und da sollte nicht ein Richter (אלהים) wünschen[2]) und Pläne ersinnen, daß der Verbannte nicht von uns verbannt bleibe?" Daß ממנו in V. 14 „von uns" bedeutet und nicht, wie es allgemein aufgefaßt wird „von ihm", daß also hier auf den politischen Nachtheil und nicht auf des Königs persönliche Gefühle hingewiesen wird, ist einleuchtend.

Schließlich sei nur noch die schüchterne Bemerkung hingeworfen, ob nicht vielleicht V. 15 כי יראני העם zu übersetzen wäre: das Volk flößte mir Besorgniß ein, sein Zustand machte mich besorgt. Die gewöhnliche Auffassung: „die Leute machten

[1]) Auch 4. Mos. 7, 89 ist מְדַבֵּר so zu erklären, nur daß der Hitpael dort wie oft eine Schattirung des Grundwortes bedeutet wie מתהלך.

[2]) Ueber נשא נפש vgl. Deut. 24, 15. Diese Erklärung verdanke ich einer mündlichen Mittheilung meines Freundes Herrn Dr. D. Rosin. (Anm. der Redakt. Unter אלהים hier Richter zu verstehen, ist bedenklich, obwohl das Targum z. St. es eben so auslegt. Warum nicht einfach: נשא „ertragen, dulden, verzeihen, wie Hiob 21, 3 שאוני ואנכי אדבר und Ps. 99, 8 אל נשא היית להם? Die Bedeutung von נשא נפש אל ist: die Seele zu etwas hintragen, sich sehnen wie öfter in Ps. אליך ה׳ נפשי אשא).

mich furchtsam," ließe erstens eher אשים erwarten, da ja nicht „das Volk" hier gemeint sein kann, und gäbe zweitens eher einen Grund gegen das Erscheinen der Frau vor dem König als für dasselbe an, während so Patriotismus ihre Dreistigkeit entschuldigen soll.

(Fortsetzung folgt.)

R. Isaak b. Mose Or Sarua aus Wien.

Ein Beitrag zur Geschichte der Tossafisten.

Von Dr. H. Groß.

I.

Die deutsch-jüdische Literatur des Mittelalters ist ihrem Ursprunge nach italienisch, ihre Ausbildung aber verdankt sie ausschließlich Frankreich. Sie empfing die erste Anregung von Süden, den Impuls zu ihrer weiteren Entwickelung gab ihr der Westen. Italienische Gelehrte verpflanzten im achten oder neunten Jahrhunderte jüdisches, namentlich talmudisches Wissen an die Ufer des Rheins, aber diese Pflanzung behielt ihre exotische Natur bei. Sie schlug in ihrem neuen Boden keine tiefen Wurzeln und breitete sich wenig aus. Kräftig gedieh sie erst im eilften Jahrhunderte. Durch die Pflege eines aus Frankreich stammenden Gelehrten — R. Gerschom b. Jehuda. Die deutsch-jüdische Literatur war noch in ihrer Kindheit; sie wuchs erst am Ende des eilften Jahrhunderts und im folgenden Jahrhunderte durch den Einfluß Raschi's und dessen Nachkommen, die ersten sogenannten Tossafisten, heran. Der Hauptsitz der ersten Tossafisten, d. h. derjenigen, welche die Erläuterungen Raschi's zum Talmud durch zahlreiche „Zusätze" ergänzten und erweiterten, war nächst Troyes, dem Geburtsorte Raschi's, das Städchen Ramerü in Frankreich, das neue Zion, von dem die Lehre über den ganzen

Norden Europa's ausging. Dahin strömte die wißbegierige jüdische Jugend Deutschland's; dahin waren diesseits des Rheins die Blicke sehnsuchtsvoll gerichtet, wie einst auf die Hochschulen des Gaonats in Babylonien.

Um dieselbe Zeit hatte die jüdische Literatur in Spanien einen großartigen Aufschwung genommen; aber die deutschen Juden waren außer allem Zusammenhang mit ihren spanischen Brüdern, und so blieben sie auch unberührt von dem Flügelschlage des spanisch-jüdischen Geistes. Für sie hatten die epochemachenden literarischen Leistungen der Spanier, so weit sie nicht unmittelbar den Talmud betrafen, nur ein sehr mäßiges Interesse. Ihre Hauptbeschäftigung war und blieb das Talmudstudium, und auch hierin waren sie in den ersten Jahrhunderten wenig selbstständig, sondern standen ganz und gar unter dem Einflusse der nordfranzösischen Schule, vor deren Autorität sie sich beugten und auf deren Aussprüche ihre hervorragendsten Gelehrten mit der Miene eines Schülers lauschten. Die deutsche Schule war der französischen moralisch untergeordnet.

Mit dem dreizehnten Jahrhunderte trat hierin eine bedeutsame Wendung ein. Die Schülerin überflügelte ihre Lehrmeisterin. Die deutsche Schule übertraf die französische, aus der sie hervorgegangen ist. Ein Deutscher — R. Meïr aus Rothenburg, war die höchste talmudische Autorität in Frankreich.

Zu denjenigen Männern, welche zur Hebung und Blüthe der deutschen Schule im dreizehnten Jahrhunderte viel beigetragen haben, gehört außer dem Letztgenannten ganz besonders dessen Lehrer, R. Isaak b. Mose Or Sarua aus Wien, seiner Zeit ein allgemein gefeierter Gesetzeslehrer und eine der höchsten talmudischen Autoritäten in Deutschland.[1])

Isaak Or Sarua hatte selbst noch zu den Füßen der französischen Lehrer gesessen und die Sonne der französischen Tossafistenschule noch kurz vor ihrem Untergange gesehen. Als Letztere durch die heftigsten Anfeindungen der Kirche in Verfall gerathen war, erhob sich die deutsche Schule zur Blüthe, und Isaak Or

---

[1]) Er wird von Jesaja aus Trani מוסף הדור genannt, אור זרוע I. p. 226; von Ascheri רבינו הקדוש, Taanit c. 4, von Zeitgenossen רבינו הגדול.

Sarua war einer ihrer Hauptrepräsentanten. Seine Bedeutung ist hauptsächlich darin zu suchen, daß er die tossafistische Lehrweise, talmudisches Wissen überhaupt, von Frankreich und dem Westen Deutschland's nach dem fernsten Osten Deutschland's und nach den slavischen Ländern, wo das Talmudstudium noch größtentheils darniederlag, verpflanzte.

Die deutsche Schule war aber nicht wie die französische vorherrschend tossafistisch. Ihr Hauptstreben war auf das systematische Zusammenfassen, die Codification des Halachastoffes gerichtet. Aus ihr ging daher eine große Zahl solcher Werke hervor, die zumeist für die religiöse Praxis berechnet waren. Unter den in Deutschland vor dem Tur verfaßten Ritualwerken nimmt der von Isaak b. Mose verfaßte „Or Sarua" [1]) die erste Stelle ein. Er stellte alle codificatorischen Arbeiten in Deutschland in den Schatten und übte auf alle nachfolgenden den größten Einfluß aus.

Ueber das Leben des Verfassers war bis jetzt fast gar nichts bekannt; über dasselbe gibt der erst in neuester Zeit bekannt gewordene „Or Sarua" einige wenige Anschlüsse, die wir für mittheilenswerth halten. Die Geschichte des Lebens von Isaak Or Sarua, welches voller Mühsale war,[2]) ist die Leidensgeschichte der Juden im dreizehnten Jahrhunderte im Ausgange des Zeitalters der Kreuzzüge.

Isaak Or Sarua war Augenzeuge [3]) der Schmach seiner Glaubensbrüder in Frankreich, welche öffentlich gebrandmarkt und der allgemeinen Verhöhnung dadurch preisgegeben wurden, daß sie ein Abzeichen am Oberkleide tragen mußten (1215 Ende). In Deutschland waren Judenverfolgung an der Tagesordnung. Isaak Or Sarua gedenkt [4]) in Worten der tiefsten Wehmuth der Metzeleien in Frankfurt am Main (1241), bei denen es an Mär-

---

[1]) אור זרוע erste Ausgabe Szytomir 1862 2 Theile in Fol. (232. 184 S.). Der Verfasser wird nach seinem Werke Or Sarua genannt, auch abgekürzt ריא"ן.

[2]) א"ן I. p. 12 b. גדל בעוני וכטלטולים.

[3]) א"ן II. p. 39 b. vgl. Zunz in המזכיר Jahrg. VIII. p. 2 Graetz Gesch. B. VII. p. 24.

[4]) א"ן I. p. 213 a.

tyrern nicht fehlte. Er berichtet [1]) über schwere Erpressungen, welche in Oesterreich gegen Einzelne verübt wurden.

In Böhmen scheint im dreizehnten Jahrhunderte die Lage der Juden erträglicher als sonst gewesen zu sein, und das Talmudstudium blühte mehr denn je empor. Isaak Or Sarua stammte aus einem slavischen Lande, vermuthlich aus Böhmen, das er mit dem Namen Kanaan [2]) bezeichnet, und dessen Sprache ihm geläufig war, da er sich derselben in seinem Werke sehr oft zur Erläuterung schwieriger Ausdrücke bedient. Er nennt zwei böhmische Gelehrte Jacob Halaban, [3]) den Sohn des berühmten Tossafisten, Isaak b. Jacob Halaban aus Prag, und Abraham b. Asriel, den Verfasser eines talmudischen Werkes ערוגת הבושם, [4]) seine Lehrer, war also ein jüngerer Zeitgenosse derselben.

Obwohl Isaak Or Sarua aus einem slavischen Lande stammte, können wir ihn dennoch zu den deutschen Gelehrten zählen, da er auch in Deutschland, besonders in Wien, längere Zeit wirkte und mit den deutschen Gelehrten sein ganzes Leben hindurch im innigsten Zusammenhange blieb.

Isaak Or Sarua erreichte ein hohes Alter [5]) (ca. 1200—

---

[1]) Das. p. 225 b. מעשה שהיה לוי עשיר גדול והיה לו בן והלך ללמוד תורה למלכות אחרת ובחוך כך מת לוי ולקח הדוכוס כל אשר לו וכשחזר בן לוי — לא היה רשאי לדראות את עצמו.

[2]) א״ז II. p. 118 a. וכורני בלשוננו בלשון כנען das. I. p. 118 a. כשהייתי מציק מים על יד מורי רבינו אב״י הצור״י וציל כשלמדנו הלכה ואת שאלתי לו ואמרתי — ואנו במלכותינו בארץ כנען כדברי רבי אפרים ואתם נוהגים בו היתר vgl. Hagahot Aſcheri Chullin c. 3. Aus dieser Stelle geht unzweideutig hervor, daß Isaak Or Sarua aus dem genannten ארץ כנען stammte. Darunter verstand man im Mittelalter die slavischen Länder überhaupt, allein die im Or Sarua vorkommenden slavischen Wörter weisen besonders auf Böhmen hin; vergl. Harkavy. „Die Juden und die slavischen Sprachen" p. 54. Isaak Or Sarua nennt ferner zwei Gelehrte aus Böhmen seine Lehrer, war also in seiner Jugend im letzten Lande und es liegt daher die Vermuthung nahe, daß er aus Böhmen stammte.

[3]) א״ז II. p. 177 b. מורי בן הר׳ יעקב בן ר׳ יצחק הלבן das erste בן ist zu streichen. vgl. Maimoniot יום טוב c. 1.

[4]) א״ז p. 48 a. vgl. Chajim Or Sarua Rga. Nr. 185 v. Steinschneider in המזכיר 1869 p. 174 אברהם בר׳ עוריאל מוקני בהם.

[5]) Vermuthlich ist der Ausdruck הנעת לגבורות in Meir aus Rothenburg Rga. ed. Cremona Nr. 7 eine Anspielung auf dessen Alter nach Pſ. 90, 10.

1270). In seiner Jugend führte er ein Wanderleben. Von Wißbegierde gedrängt, unternahm er große Reisen,[1]) um die bedeutendsten deutschen und französischen Lehrhäuser zu besuchen.

Zuerst und zwar vor 1217 [2]) wandte er sich wohl nach Regensburg. Zwischen hier und Böhmen, namentlich Prag, herrschte stets ein reger geistiger Verkehr. Gelehrte aus Regensburg, wie Isaak Halaban, wirkten später in Prag [3]) und umgekehrt Gelehrte aus Prag, wie Isaak b. Mardochai, wirkten später in Regensburg.[4])

In letzterer Stadt war in den ersten Jahren des dreizehnten Jahrhunderts ein Kreis von namhaften Männern vereinigt:

R. Jehuda b. Samuel der Fromme aus Speier, dem das ethische Werk „das Buch der Frommen" zugeschrieben wird; R. Aaron,[5]) des Vorhergenannten Sohn, der ein Schüler Sir Leon's war und zu den deutschen Tossafisten gezählt wird; R. Jehuda b. Mose b. Ephraim,[6]) welcher der

---

[1]) Er war auch in Ungarn א"ז I. p. 101 איקלעתי לארץ הגר לבידן לבודן (Ofen) ולאוסטריגום?

[2]) Jehuda Chaßid nämlich, mit dem er persönlich verkehrte, starb 1217 in Regensburg. Dieses Datum fand ich in einem פיירוש התפלות ms. von Eleasar aus Worms cod. Günzburg in Paris. Dasselbe Datum im Juchasin und bei Gedalja Ibn Jachja. Nur Luzatto fand in einer Handschr. das Datum 1216. Die Zahl 1226 bei Graetz Gesch. Bd. VI. p. 276 ist jedenfalls unrichtig.

[3]) א"ז I. p. 183 a. Er correspondirte von Prag aus mit R. Chajim Kohen aus Frankreich. Er gilt aber allgemein als der Bruder von Petachja aus Regensburg, er stammte wahrscheinlich aus letzterer Stadt und lebte später in Prag.

[4]) Der Tossafist Isaak b. Mardochai abbrevirt ריב"ם, der in Regensburg lebte, ist mit dem aus Böhmen stammenden Gelehrten gleichen Namens identisch v. א"ז I. p. 200 b. ראיתי בארץ כנען. Isaak Or Sarua nennt ihn מורי מבהם, v. א"ז II. p. 178 a. מורי מפרגא, das. 120 b. Daß Isaak b. Mardochai in Prag lehrte, folgt aus Hagahot Aschers Kama c. 9 מעשה בפרגא — ודן הריב"ם. Er war auch in Regensb. vergl. Piske Recanati Nr. 311 vgl. Zunz Literaturgeschichte p. 275. In den Rga. des Meïr aus Rothenburg ed. Lemberg Nr. 81 ist מינשבורק, von wo aus Isaak b. Mardochai gemeinsam mit Mose b. Joel einen gutachtlichen Bescheid ertheilte, in ריגנשבורק zu emendiren.

[5]) v. Salomo Luria Rga. Nr. 29 Tossafot Chullin p. 23 a.

[6]) v. Elasar aus Worms פי' התפלות ms. cod. Günzb. Anfang וה הועתק במדינת ריגנשבורק הרר' יהודה בר' משה בן בנו של רבי' אפרים אשר

Mystik seines Lehrers Eleasar aus Worms ergeben war; R. Abraham b. Mose[1]) der Große, vermuthlich des Vorhergenannten Bruder, und wahrscheinlich auch R. Mose Tako[2]), der eine Zeit lang in Regensburg lebte (st. im Wiener-Neustadt), ein bedeutender Talmudist und der heftigste Gegner der Maimunischen, überhaupt der jüdischen Philosophie in Deutschland.[3])

In diesen Kreis nun, in dem so viele glänzende Namen vereinigt waren, trat Isaak Or Sarua als Jüngling ein und war der Schüler von R. Jehuda dem Frommen.[4])

Gegen 1216—17[5]) war Isaak Or Sarua in Paris. Der Glanz des dortigen Lehrhauses, an dessen Spitze R. Jehuda b. Isaak Sir Leon, (geb. 1166 gest. 1224), einer der hervorragendsten jüdischen Gesetzeslehrer des Mittelalters, stand, zog ihn aus weiter Ferne an. Um Sir Leon schaarten sich Jünger aus den verschiedensten Ländern. Die Provence war durch Salomo b. Abraham aus Montpellier und Spanien durch Nachmani[6]) vertreten.

מצא ככית מדרשו של הרר׳ אלעזר מווירמיישא הנקרא סוד שכל והיה בו סדר טעמי תפלה. Mose b. Ephraim ist auch angeführt א״ז II. p. 120 b. und ist mit dem Tossafot Jebamot p. 68 b. Mordechai Kama c. 10 und Maimoniot Rga. משפטים Nr. 70 vorkommende Mose aus Regensburg wohl identisch.

[1]) א״ז I. p. 208 a. מורי אבי העזרי כתב בתשובתו — למורי הר׳ אברהם א״ז מריגנשבורק p. 14 b. הר׳ — — בן משה ist אברהם zu ergänzen. Abraham b. Mose wird auch „der Große" genannt, v. Mardochai Jebamot c. 3.

[2]) Daß Mose Tako überhaupt in Regensburg lebte, folgt aus א״ז I. p. 85 b. היה מעשה בריגנשבורק במקוה — ופסל ר׳ משה בר חסדאי. Graetz setzt ihn, Gesch. B. VII. p. 181 zu spät um 1270—90 an. Mose Tako hatte sich bereits vor 1250 für Chiskia b. Jakob in Magdeburg in einem Gutachten verwandt, als dieser nämlich, noch ein junger Mann, seinem verstorbenen Vater im Rabbinate folgen sollte. Daß Mose Tako von dem in Rga. Meïr aus Rothenburg ed. Lemberg Nr. 476 vorkommenden um 1291 lebenden Mose Tako aus Goslar verschieden ist, folgt aus des Ersteren Gutachten א״ז I. p. 41 a. Meïr aus Rothenb. ed. Lemb. Nr. 111.

Isaak Or Sarua bezeichnet Mose Tako als verstorben.

[3]) Graetz a. a. O.

[4]) א״ז I. p. 41 a. החסיד הגדול מורי הרב רבי׳ יהודה החסיד זל׳ אמר לי vgl. ספר החסידים § 757, 766. א״ז I. p. 109 קבלתי מפיו das. II. p. 18 b. שמעתי מפיו.

[5]) Das. II. p. 39 b. vgl. Zunz המזכיר a. a. O.

[6]) Schem ha-gedolim s. v.

Isaak Or Sarua ist einer der eifrigsten und bedeutendsten Jünger Sir Leon's,[1]) in dessen Geiste er später lebte und wirkte. Von den beiden genannten Jüngern unterscheidet er sich wesentlich. Er verketzerte nicht die Maimunische Philosophie wie Salomo b. Abraham, er bekämpfte sie nicht wie Nachmani, weil er überhaupt von derselben sehr wenig wußte, weil der Gegensatz zwischen Glauben und vernunftgemäßem Erkennen nicht an ihn, der ganz und gar in den talmudischen Gedankenkreis gebannt war, herantreten konnte, weil er, wie fast alle seine deutschen Zeitgenossen von der großartigen geistigen Bewegung, welche von der Maimunischen Philosophie in Spanien und Frankreich hervorgerufen wurde, nicht unmittelbar berührt worden ist. Diese Bewegung war nicht bis nach Deutschland gedrungen. Die Polemik eines Mose Tako war nur das schwache Echo seiner provenzalischen Gesinnungsgenossen, das ohne jede Nachwirkung verhallte. Man kannte in Deutschland nur den Talmudisten Maimuni, der Philosoph Maimuni blieb den dortigen Juden mehrere Jahrhunderte so gut wie fremd.

Charakteristisch für die Geistesrichtung von Isaak Or Sarua ist dessen feste Glaube an Schauergeschichten. Er gibt in seinem Werke[2]) „zur Belehrung und Anleitung zur Frömmigkeit" eine Erzählung, die er „für wahr hält" zum Besten, wonach ein Verstorbener kurz nach seinem Tode eines Morgens mit einem Kranze im Paradiese gepflückter Blumen auf dem Haupte am Eingange der Synagoge erschien und sich mit dem ersten an ihn Herantretenden über das jenseitige Leben unterhielt. Ein solcher Glaube kann nur aus einer überspannten mystischen Anschauung, wie sie uns im „Buche der Frommen" von Jehuda dem Frommen aus Regensburg, oder im inhaltlich verwandten „Sefer Hakabod" von Jehuda Sir Leon aus Paris[3]) entgegentritt, entspringen, und Isaak Or Sarua war doch der Schüler Beider.

---

[1]) א"ז I. p. 23 a. Mardechai Pes. c. 2.

[2]) א"ז II. p. 18 b. כתבתי אילו המעשים שמעתי אל נכון ואל האמת das. כדי שיראה ירא שמים וישים על לבו.

[3]) Das ספר החסידים ist deutschen Ursprungs, wurde aber später, wahrscheinlich in Frankreich umgearbeitet und nahm daselbst größere Partien des ספר הכבוד auf. vgl. gag. Graetz Gesch. B. VI. p. 254.

Von den nordfranzösischen Jüngeren Sir Leon's sind besonders folgende zwei hervorzuheben. R. Jechiel b. Joseph (st. kurz nach 1260), der seinem Lehrer in der Leitung des Pariser Lehrhauses folgte und Samuel b. Salomo Sir Morel aus Falaise (st. gegen 1255), der nach dem Tode seines Lehrers eine Zeit lang in Paris lebte.[1] Isaak Or Sarua schloß sich besonders dem Ersteren[2] an, blieb auch nachher mit demselben befreundet und ebenso wie mit dem Letzteren in gelehrter Verbindung.[3] Sir Morel verfaßte unter Anderem zu Joseph Tobelems gereimter Peßachordnung einen Commentar, der in den Or Sarua vollständig aufgenommen ist.[4] In Paris lernte Isaak Or Sarua auch einen R. Isaak Kohen aus פרובנא,[5] vermuthlich Provins, kennen. Er war übrigens in letzterer Stadt selbst und besuchte das dortige Lehrhaus von R. Jacob b. Meïr aus Provins,[6] der ein namhafter Talmudist und ein Bibel-Commentator war.[7] Isaak Or Sarua war auch ein Zuhörer des sehr geschätzten Tossafisten R. Simson b. Simson aus Coucy.[8]

Nach Deutschland zurückgekehrt, besuchte er die Hauptsitze des Talmudstudiums am Rheine und in Süddeutschland. Er war ein Jünger des als Gesetzeslehrer und Mystiker berühmten

---

[1] א"ז I. p. 67 zählt ihn Isaak Or Sarua zu den Gelehrten von Paris.

[2] Das. und p. 228 a. ידיד נפשי מקדם יצחקי. Das. p. 232 a. nennt ihn Isaak Or Sarua (?) יחיאל הנקרא שירויש.

[3] א"ז a. a. O. und p. 130 a. מוריל.

[4] א"ז II. p. 114—120 הר' שמואל מפלייש — פירוש אלקי הרוחות Sir Morel war der Schwiegersohn von R. Abraham b. Chajim, auf dessen Autorität er sich beruft, ein Verwandter von R. Menachem dem Frommen, ein Schüler von Sir Leon, Salomo dem Heiligen aus Dreux und einem R. Baruch aus Paris. v. א"ז a. a. O. und über R. Baruch aus Paris ארחות חיים von Aaron Kohen II. Theil ms. cod. Günzb. p. 140.

[5] א"ז II. p. 110.

[6] Das. מורי הר' יעקב בר' מאיר זל' פי' לי vgl. das. p. 115 b. 118 b. v. Meïr aus Rothenburg Rga. ed. Lemb. Nr. 488 כשהלכתי בפרובינש היייתי כמה פעמים בשולחן מורי האשל הגדול — ואחכ' שאלתי פי מורי רבי יהודה. Mardochai Jebamot c. 2. Anf. מעשה בפרובינש ist der das. genannte ר"ת ohne Zweifel unser Jacob b. Meïr aus Provins.

[7] v. Carmoly לבנון III. p. 381.

[8] Genannt השר מקוצי v. א"ז II. p. 39 a. 176 a. Mardochai Mezia c. 3.

R. Elasar b. Jehuda aus Worms,[1] (1223 noch am Leben), in dessen Geiste er die Gebete erläuterte und eine Abhandlung[2] auf Grundlage des mystischen sogenannten „Alphabet des R. Akiba" verfaßte. Besonders hingezogen fühlte er sich aber zu einem Manne, dessen Name einer der klangvollsten der jüdischen Gelehrten des Mittelalters ist, zu R. Simcha b. Samuel in Speier, dessen Lehrhaus er besuchte, und mit dem er später in lebhaftem, gelehrtem von inniger Freundschaft durchdrungenem Briefwechsel stand.[3] In Speier lernte er unter Anderem einen R. Samuel b. Abraham Halevi,[4] wahrscheinlich Bonfant,[5] kennen, der in einem Piut die Metzeleien von Frankfurt am Main beschrieb (1241). Einer der Hauptlehrer von Isaak Or Sarua war R. Elieser b. Joel Halevi,[6] der ein hohes Alter[7] erreichte, aus Bonn[8] stammte, später in Würzburg[9] lebte und durch seine umfassenden talmudischen Schriften, Abiesri und Abiaßaf,[10] unter den jüdischen Gesetzeslehrern des Mittelalters eine hervorragende Stelle einnimmt.

Ein jüngerer Zeitgenosse des Vorhergenannten war R. Jonatan b. Isaak[11] in Würzburg, der einen gelehrten Sohn

---

[1]) א"ז I. p. 19 a. 22 b. 30 a. קבלתי ממורי .

[2]) v. weiter.

[3]) א"ז I. p. 199, das. p. 224—26, das. II. p. 159.

[4]) v. הג' שערי דורא Nr. 39. Derselbe kommt noch vor Meïr aus Rothenb. ed. Cr. Nr. 14.

[5]) v. Zunz Literaturgesch. p. 341.

[6]) א"ז I. p. 118 a. und sonst.

[7]) v. Maimoniot Rga. קנין Nr. 16 הישיש אביי"ה.

[8]) א"ז I. p. 18 a. das. II. p. 45 a. ללובין (מעשה שהביאו) ist zu emendiren in לבון, nach Bonn.

[9]) Das. II. p. 53 a.

[10]) אביהעזרי und אביאסף nur aus den zahlreichen Anführungen besonders bei Isaak Or Sarua, Meïr aus Rothenburg, in Maimoniot und Mardochai bekannt, waren Ritualwerke nach den Tractaten des Talmud geordnet. Handschriftlich in Parma. v. המוריר VIII. p. 98.

[11]) א"ז II. p. 12 b. — פידש לי מורי das. 39 a. Or Sarua in Hagahot Aschери Mezia c. 5. Schitta zu Kama p. 66. d. v. Chajim Or Sarua Nr. 257 הר' יהונתן ובני ישיבתו; vgl. Salomo Luria Rga. Nr. 29. Daß R. Jonatan viel jünger war wie R. Elieser Halevi, folgt daraus, daß er noch der Lehrer von Chajim Elieser Or Sarua war; v. des Letzteren Rga. Nr. 2 מורי ורבי das. Nr. 90.

R. Aaron[1]) hatte und selbst ein hochangesehener Talmudist war, mit dem Isaak Or Sarua in persönlichem gelehrten Verkehre stand.

Zu Lebzeiten von R. Elieser b. Joel Halevi, wahrscheinlich um 1230, war bereits R. Meïr aus Rothenburg (st. 1293) noch im Knabenalter stehend in Würzburg der Schüler von Isaak Or Sarua,[2]) den er als seinen Lehrer stets hochverehrte. In Würzburg wirkte übrigens Isaak Or Sarua ebenfalls zu Lebzeiten von R. Elieser Halevi schon als Mitglied eines Rabbinatscollegiums.[3]) Wie es scheint, hatte er sich inzwischen daselbst dauernd niedergelassen. Seine Wanderlust hat ihn auch im Alter nicht verlassen. Er schlug bald da, bald dort seinen Rabbinatssitz auf. Er wirkte in Regensburg,[4]) längere Zeit in Wien,[5]) nach welchem Wirkungsorte er auch gewöhnlich genannt wird, in Sachsen[6]) und in einem slavischen[7]) Lande, vermuthlich Böhmen, woher er stammte.

Wenden wir uns nun zur Familie von Isaak Or Sarua. Er selbst stammte von gelehrten Männern ab. Er erwähnt in seinem Werke[8]) seinen Vater R. Mose b. Isaak b. Schalom. Sein Großvater Isaak b. Schalom[9]) stand als Jüngling mit Kalonymos b. Jehuda aus Mainz (1100) in gelehrter Correspondenz und ist der Verfasser eines Piut, in dem er der blutigen Verfolgungen des Jahres 1147 gedenkt.[10]) In der Familie von Isaak Or Sarua war das talmudische Wissen so zu

---

[1]) v. Chajim Or Sarua Nr. 68.

[2]) v. Mardochai Mosb Katan בהציקותי בורצבורק והייתי תינוק כשהייתי — ושאלו לראבי"ה מים על ידי הרר"י מווין.

[3]) א"ז I. p. 226 ז"ל על ידי היה מעשה לפני מורי ראבי"ה.

[4]) א"ז I. p. 199 b. das. II. p. 23 a.

[5]) Das. I. p. 225 b. p. 110 b.

[6]) Das. II. 138 b. המלכותינו בשושניא das. p. 220, bei Meïr aus Rothenburg Rga. Nr. 117 ששוניא, erscheint als deutsches Land und ist Sachsen.

[7]) v. oben.

[8]) א"ז I. p. 227 b. Chajim Or Sarua Nr. 167. vgl. Zunz Literaturgesch. p. 458.

[9]) Chajim Or Sarua a. a. O.

[10]) Sulat אין כמוך באלמים für den ersten Sabbat nach Peßach vgl. Landshut Amude Aboda I. p. 127.

sagen erblich. Er hatte einen gelehrten Schwiegersohn R. Samuel b. Schabtaï,[1]) vermuthlich in Sachsen, und einen Sohn Chajim Elieser (1306 noch am Leben). Letzterer, ebenfalls Or Sarua genannt, war ein allgemein geachteter Gelehrter und führte eine ausgedehnte Correspondenz,[2]) unter Anderem mit seinem eigenen Sohne Isaak,[3]) seinem Neffen Schalom b. Baruch,[4]) seinen Lehrern R. Meïr aus Rothenburg,[5]) und R. Jonathan aus Würzburg,[6]) mit Ascher b. Jechiel,[7]) und Salomo b. Aberet.[8])

II.

Isaak Or Sarua hat gegen Ende seines Lebens sein ebenso umfassendes als tiefes talmudisches Wissen in seinem Hauptwerke Or Sarua niedergelegt. Letzteres, aus den zahlreichen Collectaneen[9]) die der Verfasser früher angelegt hatte, hervorgegangen, erstreckt sich über das ganze rituelle Gebiet und ist theils nach den halachischen Materien, theils nach den Tractaten des Talmud geordnet. Für die religiöse Praxis berechnet, beschränkt sich gleichwohl der Or Sarua nicht auf die bloße rituelle Entscheidung oder Decision, sondern hat mehr einen analytischen Charakter. Der Verfasser geht von der talmudischen Quelle aus, erläutert die Stelle erst sachlich in der Weise Raschi's, zerlegt und zergliedert den Stoff in der Weise der französischen Commentatoren oder Tossafisten und entwickelt so aus der Discussion die Decision. Das eine wie das andere Verfahren bekundet

---

[1]) א"ז I. p. 212 b.

[2]) Rga. v. Chajim Elieser b. Isaak Or Sarua ed. Leipzig 1860 in 4° 91 Bl. 251 Nummern. Der Verfasser erwähnt bereits die Vertreibung der Juden aus Frankreich 1306. v. das. Nr. 110.

[3]) Das. Nr. 199.

[4]) Das. Nr. 105, 138, 152.

[5]) Das. Nr. 4, 68, 142 und sonst.

[6]) Das. Nr. 2, 90.

[7]) Das. Nr. 81—82.

[8]) Rga. v. Salomo b. Aberet I. Nr. 575.

[9]) א"ז I. p. 58 b. כתבתי בליקוטי ס"ם א"ע das. II. p. 17 a. מצאתו בליקוטי wohl identisch mit dem, was Chajim Or Sarua Nr. 4, 43 den קובץ seines Vaters nennt.

einen tief eindringenden Geist, großen Scharfsinn und Selbstständigkeit. Der Or Sarua ist demnach Ritualcodex und Commentar zugleich. Der Verfasser nahm sich die Ritualwerke seines Lehrers, R. Elieser b. Joel Halevi, den Abiesri und den Abiaßaf, aus denen er zahlreiche längere Auszüge bringt, zum Muster. Besondere Berücksichtigung findet in Or Sarua der jerusalemische Talmud, dessen Studium erst spät in Deutschland und Frankreich Eingang gefunden hat. Ja der Verfasser geht mitunter in seiner Vorliebe für den jerusalemischen Talmud zu weit und R. Jesaja b. Mali aus Trani erinnert ihn einmal daran, daß der jerusalemische Talmud, da wo er nur im Geringsten in ritueller Beziehung von dem babylonischen abweicht, nicht mehr maßgebend für uns sei.[1]) Der edirte Or Sarua ist nicht vollständig. Der civilrechtliche Theil (נויקין),[2]) auf den sich der Verfasser selbst beruft, fehlt ganz; desgleichen fehlt, wie es scheint, der auf den Tractat Aboda sara bezügliche Theil.[3])

Isaak Or Sarua wird öfter in unseren Tossafot[4]) oder in Sammlungen von R. Bazalel[5]) angeführt und wird auch sonst zu den Tossafisten gezählt, daß er jedoch besondere Commentarien zum Talmud geschrieben habe, ist zu bezweifeln. Sämmtliche Anführungen desselben sind sicherlich dem Ritualwerke Or Sarua entlehnt.

Der Verfasser wird auch als Bibel-Commentator genannt[6]) und auch im Or Sarua finden sich mehrere längere Erläuterungen von Bibelstellen.[7]) Seine Exegese war aber wahrscheinlich ebenso wenig von Mystik frei, wie die dem Ritualwerke vorangehende dem „Alphabet des R. Akiba" nachgeahmte Abhandlung,[8]) in der die Buchstabenmystik, die

---

[1]) א"ז I. p. 218 b.

[2]) א"ז I. p. 5 b. פידשתי באלו מציאות daſ. p. 17 a. v. Chajim Or Sarua Nr. 110 אבא מצרי ז"ל כתב בגזל בתרא v. הג' אשרי zu Kama und Mezia.

[3]) v. הג' שערי דורא R. 39. citirt נסך יין ה', was in unserer Ausgabe fehlt. vgl. הג' אשרי zu Aboda sara.

[4]) Aboda sara p. 58 b. Taanit p. 3 b.

[5]) Schittah zu Kama p. 61 a.

[6]) v. Zunz z. Gesch. p. 102.

[7]) א"ז I. p. 227. Daſ. II. p. 1.

[8]) א"ז I. p. 5—12 — אלפא ביתא oder אותיות דר' עקיבא.

Deutung der Buchstaben als Abbreviaturen (Notarikon), nach ihrem Zahlenwerthe (Gimmatriot) oder nach ihren verschiedenen Combinationen [1]) im Alphabet, die Hauptrolle spielt und jene abenteuerliche Exegese erzeugt, die wir in so vielen jüdischen Bibel-Commentarien des Mittelalters antreffen.

Der sogenannte „kleine Or Sarua" [2]) ist ein von Chajim Elieser veranstaltete Auszug aus dem Ritualwerke seines Vaters. Der Or Sarua enthält auch einen Theil der zahlreichen vom Verfasser ertheilten oder empfangenen gutachtlichen Bescheide.[3]) Der Verfasser führte eine sehr ausgebreitete Correspondenz. Wir wollen die Correspondenten nach den Ländern anführen. Italien ist durch R. Jesaja b. Mali[4]) aus Trani, einen der fruchtbarsten und bedeutendsten talmudischen Schriftsteller, und R. Elieser b. Samuel aus Verona[5]) vertreten. Letzterer, höchst wahrscheinlich der Bruder des Religionsphilosophen und Arztes, Hillel b. Samuel b. Elieser aus Verona,[6]) lebte mit dem vorhergenannten R. Jesaja entweder in einem Orte oder nicht weit von einander, denn Isaak Or Sarua richtet ein Schreiben an beide zusammen.

Frankreich gehören in der Correspondenz die bereits genannten R. Jechiel b. Joseph, R. Samuel b. Salomo aus Falaise und R. Simson aus Coucy an.

Oesterreich ist durch folgende drei Namen vertreten. R. Chajim b. Mose aus Neustadt[7]) bei Wien; R. Abigedor b. Elia Kohen[8]) in Wien, des Vorhergenannten

---

[1]) Das. p. 5 a. — אחי״ס בט״ע p. 8 a. א״ל ב״ם das. א״ת ב״ש.

[2]) א״ז הקטן ist identisch mit סימני אד ורוע v. Chajim Or Sarua Nr. 14. Der „kleine Or Sarua" enthielt zahlreiche Zusätze von Chajim Or Sarua.

[3]) א״ז I. p. 205—232 auch sonst. Einige Rechtsgutachte kommen vor bei Chajim Or Sarua im Mardochai, Meïr aus Rothenb. und im תשבץ.

[4]) א״ז I. p. 88 b. 220 b. II. p. 72 a. 73 b. Chajim Or Sarua Nr. 69 ישעי המטרני ב׳ אליה ist zu verbessern in ב׳ מלי. Jesaja aus Trani beruft sich selbst auf eine von ihm angelegte Rga.-Sammlung v. תוס׳ רי״ד Erubin ed. Lemberg p. 10 d. das. Aboda sara p. 41 d. קונטרס תשובותי.

[5]) א״ז I. p. 220 a.

[6]) v. Carmoly in der Einleitung zu טעם וקנים.

[7]) Chajim Or Sarua Nr. 199. vgl. das. 118, 122.

[8]) א״ז I. p. 198 p. 205—6 das. 208 dasf. Joseph Kolon Nr. 71. Das Gutachten ist aus dem Jahre 1240.

Schwiegersohn, ein reicher Mann,[1]) der als talmudische Autorität geltend, namentlich zahlreiche gutachtliche Bescheide ertheilte.[2]) Auch ist er der Verfasser eines ethischen Werkes „die Pforten der Moral.“[3]) Abigedor hatte einen gelehrten Bruder R. Elieser[4]) in Wien.

Deutschland gehören die meisten übrigen Correspondenten an. Er correspondirte mit R. Elieser b. Joel Halevi,[5]) R. Simcha b. Samuel[6]) aus Speier, R. Samuel b. Baruch aus Bamberg,[7]) einem der bedeutendsten deutschen Tossafisten, R. Meïr aus Rothenburg[8]) und folgenden sonst unbekannten Männern, R. Manoach Elia b. Jacob Halevi,[9]) bei dem er anfragte, R. Jona,[10]) dessen große talmudische Gelehrsamkeit er rühmend hervorhebt, Isaak b. Mose,[11]) Jacob b. Isaak,[12]) Joseph b. Masal,[13]) der noch ein Jüngling war, als er mit ihm correspondirte, Isaak b. Salomo[14]) und R. Samuel Halevi,[15]) vermuthlich derselbe, den er in Speier kennen gelernt hat.

Von besonderem Interesse sind folgende Gutachten. Seinem Schwiegersohne Samuel b. Schabtai[16]) antwortet er auf eine Anfrage, daß Jemand, der sich in Leipzig nicht dauernd

---

[1]) Das. מעולה בעושר.

[2]) Chajim Or Sarua Nr. 102 führt eine Rechtsgutachten-Sammlung von Abigedor Kohen an.

[3]) שערי מוסר ms. im Vatican. v. Assemani Catal. p. 214.

[4]) ר"אן I. p. 206.

[5]) Das. p. 88 b. p. 222—24.

[6]) Das. 224—26, 230.

[7]) Das. p. 214 a.

[8]) Dessen Rga. ed. Cremona Nr. 7.

[9]) ר"אן I. p. 226.

[10]) Das. p. 207 a.

[11]) Das. 231 b.

[12]) Das. p. 40.

[13]) Das. p. 227.

[14]) Das.

[15]) Das. p. 231. vgl. oben.

[16]) ר"אן I. p. 215 יהום שבא ממקום לליפסק. Hier ist, so viel ich weiß, das erste Mal Leipzig als jüdische Gemeinde genannt.

niedergelassen habe, sondern sich nur mehrere Monate aufhalte, von der dortigen Gemeinde nicht zu Abgaben angehalten werden könne.

In einem Gutachten an R. Chiskia b. Jacob,[1]) den Onkel[2]) von R. Meïr aus Rothenburg betont er, daß die Wahl eines Vorbeters nur dann gültig sei, wenn sie mit Einstimmigkeit aller Gemeindemitglieder erfolgt sei. Als R. Chiskia selbst seinem verstorbenen Vater im Rabbinate zu Magdeburg nachfolgen sollte, wurde seine Anstellung von einem Theile der Gemeinde angefochten, und es bedurfte der Vermittelung von Mose Tako, um den Streit zu schlichten.[3])

Isaak Or Sarua, sonst so milde, trat mitunter mit großer Strenge auf. Einen R. Peßach,[4]) der sich über einen an sich unbedeutenden rituellen Brauch ein wegwerfendes Urtheil erlaubt hatte, wies er derb zurecht und ermahnte ihn zu größer Pietät gegen einen noch so geringen einmal eingeführten Brauch. In einem Gutachten an R. Jecheskel und den berühmten, hochangesehenen R. Aaron b. Elieser[5]) tritt er mit großem Eifer, ja mit einer gewissen Heftigkeit gegen einen sonst von ihm geschätzten Gelehrten, R. Jacob Kohen[6]) auf, den er eines

---

[1]) א"ז I. p. 41 a.

[2]) Meïr aus Rothenb. Rga. ed. Cremona Nr. 20 מורי דודי. Das. ist מוכורק in מייבורק = Magdeburg zu emendiren. Er kommt noch vor Meïr aus Rothenburg ed. Prag Nr. 98 ed. Lemb. Nr. 179, Nr. 200 im הגהות אשרי abbrevirt מהריח und Mardochai wie Maimoniot citiren oft dessen פסקים.

[3]) א"ז I. p. 41.

[4]) Das. p. 215 b. über קידוש של בהכ"נ. R. Peßach kommt noch vor Chajim Or Sarua Nr. 122 אמר לי ר' פסח.

[5]) א"ז I. p. 206 היא לבדו נשאר בדור כי יש בו תורה וקנה וגדולה. Derf. Aaron ist rühmend erwähnt bei Meïr aus Rothenburg Rga. ed. Prag Nr. 246.

[6]) Das Gutachten betrifft den Fall von Ketubot p. 60 נתנה בנה למניקה מותרת לינשא מיד. — Das. נחמן שראלהו לכי ריש גלותא ר'. Jacob Kohen hatte einer Wittwe, die noch ein Kind säugte, unter ähnlichen Bedingungen, wie sie dort erwähnt worden, vor der gesetzlichen Frist zu heirathen gestattet gegen die allgemein geltende Norm, und daher griff ihn Isaak Or Sarua heftig an. רבותי שבכל מקום הקבצו והאספו וחכופוהו להוציאה ולא יבטלו דברי חכמים vgl. Maimoniot Rga. גירושין Nr. 24. Denselben Jacob Kohen nennt er א"ז I. p. 230 a. einen מומחה לרבים.

Irrthums in einer eherechtlichen Entscheidung zeiht. In einem anderen auf Anregung eines R. Meschullam verfaßten Gutachten unterzieht er die rituelle Entscheidung eines aus Frankreich eingewanderten Rabbiners, R. Jacob Zarfati[1]) in Nürnberg einer vernichtenden Kritik und fällt über das talmudische Wissen des Angegriffenen ein hartes Urtheil. Seinem tadelnden Votum gegen Jacob Zarfati schloß sich auch R. Jehuda b. Mose Kohen, vermuthlich aus Mainz[2]) an, der zu den bedeutendsten deutschen Tossafisten gehört.[3]) Mit dem genannten Jehuda Kohen, so wie mit zwei anderen Rabbinern aus der Rheingegend, R. Meschullam b. David und R. David b. Schaltiel hatte er einen gelehrten Streit, über den sich ein lebhafter von gegnerischer Seite nicht ohne Bitterkeit geführter Briefwechsel[4]) entspann. Ein jüdisches Mädchen, welches Braut war, wurde in der Verfolgung zu Frankfurt am Main (1241) gewaltsam getauft, kehrte aber später wieder zu seinem Glauben zurück. Der Bräutigam hatte sich aber inzwischen in Würzburg anderweitig verheirathet. Die genannten drei Rabbiner, denen sich noch viele andere angeschlossen hatten, traten nun zu Gunsten des Mädchens auf und waren dafür, daß der ehemalige Bräutigam sich von seiner Frau scheiden und seine ehemalige Braut heirathen müsse. Isaak Or Sarua dagegen verfocht den Grundsatz, daß eine Getaufte in gewisser Beziehung einer Geschändeten

---

[1]) Das. p. 130 vgl. הג' שערי דורא Nr. 39; in הג' אשרי Chullin c. 7 ist dieselbe Stelle corrumpirt הדי"ץ הצרפתי כתב שהמורה כיון כשורה. Das ist unrichtig und muß es heißen הר"י כ"ץ כתב, הצרפתי שהורה לא כיון כשורה.

[2]) א"ז II. p. 16 a.

[3]) Ihm gehören die in Bezalel's Schittah zu Kama öfter angeführten und mit מהר"י כ"ץ bezeichneten Tossafot an. Dieselben sind von dessen Schülern umgearbeitet worden. v. das. p. 3 b. תלמידי רבי' הכהן. Der Ausdruck מורי, der hin und wieder vorkommt, rührt eben von dem Schüler des genannten ר"י כ"ץ her, was Zunz zur Gesch. p. 42 mißverstanden hat.

[4]) א"ז I. p. 213. Chajim Or Sarua Nr. 221. השיב ר' דוד בן שאלתיאל ילדות היתה בי שלא קפצתי פי בפני רבותי והעותי פני בכודי הרב ר' יצחק. — Vgl. Graetz Gesch. B. VII. p. 121. Man muß wohl beachten, daß im vorliegenden Falle von einer Verlobung im Sinne des Talmud ארוסה בקידושין die Rede ist.

gleich zu betrachten sei und bei jener dieselben Ehehindernisse wie bei dieser obwalten. Isaak Or Sarua stand um die Zeit des besprochenen Streites, um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, auf der Höhe seines Ruhmes; in der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts wurde er allmälig von dem Glanze eines neu aufgehenden Gestirns, von seinem Schüler R. Meïr aus Rothenburg, überstrahlt.

Beiträge zur Sacherklärung der Mischnah.

(Fortsetzung.)

Beachtet man den Text der Mischnah in der jerus. Edition, so schwinden alle Schwierigkeiten: Dieser liest nicht גבינת בית אונייקי, sondern המוריים וגבינה ותיריקי של נכרים אסורין, d. h. Muria, Käse (überhaupt) und Theriak von Heiden sind zum Genusse (respect. zum Gebrauche verboten). Die Correctheit dieser Lesart wird Sachkundigen sofort einleuchten: Auch in Betreff des Gebrauches von Theriak von Heiden, als Heilmittels, hat eine Meinungsdifferenz bestanden. Man muß sich dabei an das Verbot der achtzehn Dinge erinnern, welches kurz vor der Tempelzerstörung eingeführt wurde (s. Graetz Geschichte III. S. 494 fg.). Zu diesen gehörte Brod, Wein, Oel, Käse, Muria und noch mehrere anderen Speisen, welche von Heiden nicht gebraucht werden sollten. Alle diese Objekte waren früher in Bezug auf den Grad des Verbotes gleichgestellt; ein Unterschied wurde nicht gemacht. Erst drei Generationen nach der Tempelzerstörung wurde der Unterschied zwischen einfachem Genußverbot (איסור אכילה) und verschärftem Gebrauchsverbot (איסור הנאה) eingeführt, wobei R. Meïr sich am rigorosesten verhielt. Demnach wurden die Objekte, ob von Heiden zu gebrauchen, in drei Rubriken klassificirt: 1) in solche, deren Gebrauch schon verboten ist: אלו דברים של נכרים אסורין ואיסורן איסור הנאה; dazu gehört Wein,

Weineſſig von Heiden, und Alles, was damit zuſammenhängt; 2) in ſolche, welche bloß zum Genuſſe verboten ſind: ...אלו דברים אסורין ואין איסורן הנאה; dazu gehören Milch, Brod, Oel und manches Andere; 3) in ſolche, die ganz erlaubt ſind: אלו מותרין באכילה. In Bezug auf mehrere Objekte herrſchte eine Differenz zwiſchen R. Meïr und ſeinen zeitgenöſſiſchen Collegen, nämlich, auf Salzlake, Käſe und Theriak von Heiden; R. Meïr wollte ſie auch für den Gebrauch verboten wiſſen. Wiederholen wir noch einmal die Faſſung: המורים והגבינה ותירייקי של נכרים אסורין ואיסורן איסור הנאה דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים אין איסורן איסור הנאה. Zu den antagoniſtiſchen חכמים gehörte auch R. Jehuda. Dieſer citirt als Beweis für ſeine Anſicht, daß nur der Genuß, nicht der Gebrauch verboten ſei, die Discuſſion zwiſchen R. Ismael und R. Joſua: מפני מה אסרו גבינות הנכרים? Daraus geht nämlich hervor, daß beide ältere Autoritäten, R. Joſua und R. Ismael, Käſe nur für einfach verboten gehalten haben, alſo gegen die Anſicht von R. Meïr. Von dieſer Betrachtungsweiſe aus hat die Miſchnah einen correcten Zuſammenhang.

Aus גבינה ותירייקי iſt corrumpirt entſtanden גבינת בית אונייקי oder eine andere Verderbniß. Dieſe muß ſchon zur Zeit der Amoräer beſtanden haben. Denn Simon b. Lakiſch oder nach dem jeruſ. T. Joſua b. Levi (öfter Varianten von ריב"ל und רשב"ל) ſah das Wort als Localität an und ſuchte einen Grund für das Verbot, wobei natürlich Schwierigkeiten über Schwierigkeiten entſtehen mußten. Dieſelbe Corruption kommt auch in der Toſifta und im jer. T. bei einer andern Halacha vor, wobei der babyl. T. die richtigere L. A. hat (daſ. p. 39 a.). Es wird angegeben, daß man in Syrien ſelbſt von Juden gewiſſe Speiſen nicht kaufen dürfe, wenn der Verkäufer nicht als geſetzesſtreng bekannt iſt: אין לוקחין בסוריא לא יין ולא מוריים ולא חלב ולא מלח סלקונרית ולא חלתית ולא גבינה אלא מן המומחה. Hier iſt richtig angegeben, daß man auch Käſe ſchlechthin in Syrien nicht kaufen dürfe. In der Toſifta (daſ. c. V.) iſt die L. A. אין לוקחין..(1גבינת בית הינוקי אלא מן המומחה, und im jer. T. (daſ. p. 42 a.): גבינה ותינוקי. Dieſe L. A. führt wieder darauf, ſtatt ותינוקי zu leſen: ותיריקי (Theriak). Da der Theriak aus mehreren Ingredentien beſtand, ſo wurde es

1) In Toſifta Schebiit V. מריים וגבינת בית הוניקו והסת וכו'.

auch unter die Dinge aufgenommen, welche von Heiden nicht gebraucht werden sollte. Selbst bei einer schweren Krankheit sollte man Theriak nicht von Heiden nehmen, nach einer rigorosen Ansicht (jeruš. T. daš. p. 40 d.): הדא תוריקי ר׳ סימון אמר אסורה ר׳ יוחנן אמר מותרת.

3) Daß aus Mißverständniß die Lesart im Texte der Mischnah geradezu geändert wurde, ist vielfach zu bemerken. Hier sei ein Beispiel angeführt. In der Mischnah (**Baba Mezia VI. 1**) wird eine Halacha aufgestellt für den Fall, daß Jemand gewisse Personen für eine gewisse nothwendige Funktion gemiethet hat, und diese weigern sich, sie auszuführen, wie es damit zu halten sei: שכר את החַמָר ואת (1 הקָרָר פרייא פרין וחלילין לכלה או למת פועלין להעלות פשתנו מן המשרה וכל רבר שהוא אבד וחזרו בהן שוכר עליהן או מטען. So ist die LA. im Jeruš. Texte. Es werden lauter **nomina agentis** aufgeführt: Eseltreiber, Fuhrmann, Arbeiter, den Flachs aus der Weiche zu holen. Demgemäß müssen auch פרייאפרין und חלילין **nomina agentis** sein. Das Erstere ist entschieden griechisch und zwar etwa dem *φορείων φορεῖς* entsprechend, aber vulgär mit Abwerfung der Endungen und mit der Pl.-Endung ין „Sänftenträger" für eine Braut oder eine Leiche. Daß die Bräute am Hochzeitstage auf einer Sänfte (אפריון) durch die Stadt getragen wurden, ist bekannt. Aber auch Leichen wurden auf Sänften oder Bahren getragen, die römische Sitte für Leichenbegängnisse war auch bei Juden eingeführt. Die Leiche wurde auf einer **Lectica** getragen, und voran gingen die Flötenbläser (**tibicines**). Den Letztern entsprechen nun die חַלִילִין (nicht חֲלִילִין), d. h. die, welche die חליל bliesen, Flötenbläser. Die Träger der Bahre oder der Sänfte sind für eine Braut oder eine Leiche hier פרייאפורין. Die Commentarien zum babyl. T. haben aber das Wort mißverstanden und es als Sachnamen behandelt, etwa Holz zu einer Sänfte (Raschi עצים משופין לעשות . . אפריון). Aber bei dieser Bedeutung paßt das Wort im Satz nicht: „wenn Jemand miethet einen Eseltreiber oder Fuhr-

---

1) So liest Raschi richtig statt des sinnlosen קָרָר, das Töpfer bedeutet; קרר dagegen ist ein nomen agentis, gebildet aus carrus oder carrum vierrädiger Wagen, und nach griechischer Form *κάρρον* = קרון.

mann oder Holz zur Sänfte!" Darum haben die Copisten aus eigener Machtvollkommenheit — und zwar schon früh, vor der Zeit der Tossafisten — vor dem Worte פריפרין das Verbum להביא hinzugefügt: das Holz zu bringen, das im jeruf. Texte fehlt. Gewonnen ist damit nichts. Denn auch sachlich bleibt es unverständlich. Es ist in dieser Halacha von einer Vereinbarung die Rede, welche keinen Aufschub erleidet: כל דבר שאבד. Darum ist es gestattet, wenn die gemietheten Personen die Zusage nicht halten wollen, Andere auf deren Kosten zu miethen oder sie selbst durch Versprechung eines höhern Lohnes zu täuschen: שוכר עליהן או מטעין. In wie fern kann aber die Verabredung, Holz zur Sänfte zu liefern, als eine unaufschiebbare Sache angesehen werden? Diese Schwierigkeit fühlten die Tossafisten, und versuchten sie zu heben [1]), ihre Ausgleichung befriedigt aber durchaus nicht. Correkt erscheint nur diese Mischnah, wenn man פריאפרין oder פריפרין und חלילין als Personennamen ansieht.

4) Wir haben aus dem letzten Beispiel gesehen, so sehr auch in der Zeit der Mischnah das Fernhalten vom römischen Heidenthum scrupulös eingeschärft wurde, daß sich nichts desto weniger römische Sitten unter den Judäern in Palästina eingebürgert hatten. Eine römische Institution wurde gar, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird, zur Dignität einer Halacha erhoben. Im Scheidebriefe mußte das Datum angegeben werden. Nach welcher Zeitrechnung wurde das Jahr bestimmt? Die Mischnah (Gittin VIII) giebt sie indirekt an, aber sie ist von den spätern Auslegern nicht klar verstanden worden. Die Halacha lautet nämlich: wenn Jemand das Jahresdatum im Scheidebriefe nach einer unberechtigten Regierung angebracht hat, z. B. nach dem medischen Reiche oder nach der griechischen Zeitrechnung, nach der Aera des Tempelbaues oder der der Tempelzerstörung, so ist die Scheidung ungültig, die Geschiedene wird als Ehefrau angesehen, und wenn sie sich anderweitig verheirathet und ein Kind zur Welt bringt, so wird dasselbe als Bastard angesehen: כתב לשם מלכות שאינה הוגנת, לשם מלכות מדי ולשם מלכות יון לבנין הבית ולחורבן הבית . . . תצא . . . והולד ממזר מזה ומזה. Negativ sind

[1]) Das. f. 75 b. unten: סריוסרין: דבר האבוד חשיב לה: שעתה ומנו הוא לעשות!

hier mehrere Aera's abgewiesen, sogar die nationale Zeitrechnung nach dem Tempelbau und der Tempelzerstörung. Aber welche Aera galt als die berechtigte? Ohne Zweifel galt nur die römische nach den Imperatoren als solche. Im Scheidebrief wurde der Name des Imperators mit der Zahl seines Imperiums, Consulats und sonstiger Würden angegeben. Darauf bezieht sich der Vorwurf eines der Römerfeindlichen, zelotischen Galiläer, daß im Scheidebrief neben dem Namen Mose auch der des römischen Herrschers genannt wird (Jadaim Ende): (?) אמר מין גלילי קובל אני עליכם פרושים שאתם כותבים את המושל עם משה בגט. Die Ausleger dieser Mischnah erklären sie auch demgemäß. Aber bei der Erklärung der oben erwähnten Halacha ließen sie die Sache dunkel.[1])

Die babylonischen Juden zählten nämlich stets nach der seleucidischen Zeitrechnung[2]) und zwar nicht bloß in geschäftlichen Urkunden, sondern auch bei Scheidebriefen (die Tossafisten haben diesen Umstand nicht gewürdigt). Da konnten sich die Gesetzeslehrer gar nicht denken, daß man sich in Palästina der Zeitrechnung der tyrannischen Römer, der Tempelzerstörer, bedient haben soll. Daher beziehen sie den Passus מלכות שאינה הוגנת auf die römische Zeitrechnung als eine unwürdige Regierung, deren Aera man sich nicht bedienen sollte, und machen aus einer allgemeinen Regel eine Specialität. Sie werfen die Frage auf: מאי מלכות שאינו הוגנת? Diese Frage ist gar nicht berechtigt; denn der Passus ist eine Einleitung zum Folgenden. Aber die Antwort ist noch weniger berechtigt: ואמאי קרי לה (מלכות רומיים[3]

---

[1]) Vgl. Raschi zu Jobamot p. 91 a.

[2]) Aboda Sara p. 10 a. תניא בגולה אין מונין אלא למלכי יונים בלבד.

[3]) In den Ausgaben steht פרסיים, es ist aber eine Censuränderung, um die Römer (Christen) nicht zu brandmarken. Dieser Aenderung begegnet man oft, z. B. Megilla p. 11 a: להפר בריתו אתם בימי פרסיים statt בימי רומיים, und in der Parallelst. (Midrasch zu Esther Anf.): להפר בריתי אתם בימי מלכות הרשעה, d. h. Rom. Auch der Umstand, daß von ihnen ausgesagt wird, sie hätten keine eigene Schrift und Sprache, kann nur von den Römern gelten, wie daselbst Aboda Sara p. 10 a von Edom oder Rom gedeutet wird בווי אותה מאוד שאין להם לא כתב ולא לשון. Es ist wahrscheinlich von den asiatischen Römern entnommen, welche griechisch sprachen und schrieben. Die tossafistische Erklärung das. ist unrichtig.

מלכות שאונה הוגנת שאין להם לא כתב ולא לשון. Nach dieser Erklärung durfte im Scheidebrief nicht die römische Zeitrechnung angewendet werden, was entschieden falsch ist. In der Tosifta Gittin (c. VI) wird ausdrücklich angegeben, daß der Scheidebrief nach römischen Magistraten datirt war, und es werden specielle Fälle namhaft gemacht, welche nicht beanstandet werden sollen: wenn das Datum nach dem Legaten (ἔπαρχος) ausgestellt ist, oder wenn zwei Könige, d. h. Kaiser regieren und es nur nach einem derselben bezeichnet ist: כתב לשם הפרכין לשם הורכינום או שהיה שם שני מלכים עמדים וכתב לשם אחד מהן כשר (ארכונטום?). Der letzte Fall von zwei rivalisirenden Kaisern bezieht sich wohl auf Pescennius Niger und Septimius Severus.

Es ist also unanfechtbar gewiß, daß in Palästina im Scheidebriefe das Datum nach den römischen Imperatoren angegeben war, und daß eine mischnaïtische Autorität, R'Meïr, einen Scheidebrief für null und nichtig erklärte, wenn eine andere Zeitrechnung als die römische angewendet, vorkäme. Man muß sich diese Thatsache nur klar machen, um sie höchst frappant zu finden. Man ist geneigt, die unangenehme Empfindung jenes zelotischen Galiläers gerechtfertigt zu werden, das brutale Rom und seine verworfenen Vertreter in einem halb als religiös angesehenen Scheidebriefe figuriren zu sehen. Freilich war es ein Nothstand. Wie der babyl. Talmud das. angiebt, geschah es um des Friedens willen: אמר עולא מפני מה תקינו מלכות בגיטין משום שלום מלכות. Noch schärfer drückt es der jerus. Talmud aus (das. p. 49 c): רבי יוחנן בשם ר' ינאי עשו את הולד ממזר מפני הסכנה, d. h. man ging so weit, zu erklären, daß das Kind einer geschiedenen Ehefrau, deren Scheidebrief nicht nach den Kaisern datirt war, als ein Bastard anzusehen sei, wegen der Gefahr von Seiten der römischen Machthaber.

Interessant wäre es, ermitteln zu können, zu welcher Zeit und von welcher Behörde diese Bestimmung getroffen wurde, welche eine so exorbitante Concession an die Römermacht involvirt. Aber Anhaltspunkte dafür fehlen. Aus dem Tadel jenes zelotischen Galiläers, daß die Pharisäer gestatten, neben den Namen Mose auch den des römischen Machthabers zu setzen, geht jedenfalls hervor, daß diese Neuerung noch zur Zeit des Tempelbestandes eingeführt wurde. Denn schwerlich hat es noch

nach der Tempelzerstörung Zeloten von der galiläischen Partei gegeben; sie wurden bekanntlich von Vespasian bis zur Vernichtung verfolgt. Man kann also vermuthen, daß die römische Zeitrechnung für Urkunden und Scheidebriefe zur Zeit eingeführt wurde, als Augustus Palästina nach der Entthronung des Herodianers Archelaos zu einer römischen Provinz machte. Sie ist wohl zugleich mit dem römischen Census und dem ganzen brutalen römischen Regimente den Judäern aufgelegt worden. Damals mochte Hillel noch gelebt haben. Also zu Hillel's Zeit oder spätestens zur Zeit seines Sohnes Simon I. ist die römische Zeitrechnung in Judäa gangbar geworden. Wenn die Mischnah aber nach der Angabe R'Meïrs aufstellt: man dürfe sich nur der römischen Zeitrechnung bei Scheidebriefen bedienen, jede andere, selbst die nach Tempelbau oder Tempelzerstörung mache den Scheidebrief untauglich und das Kind einer Geschiedenen nach einem andern Datum zum Bastard, so kann man darin die unglückliche Zeitlage erkennen. Es lag eine Gefahr darin, sich des römischen Jahres zu entschlagen, wie der jeruf. Talmud es constatirt. Man muß sich vergegenwärtigen, daß der Urheber dieser rigorosen Ansicht, R'Meïr nämlich, nach dem hadrianisch-jüdischen Kriege gelebt hat. Damals war die römische Behörde auf jedes Symptom der Juden argwöhnisch, welches wie eine Emancipation von Rom aussah. Daher diese Strenge, keine Veranlassung zum Verdachte zu geben.

5) Ist dieser Gebrauch der römischen Zeitrechnung auch für Scheidebriefe gewissermaßen von der politischen Lage aufgezwungen worden, so scheinen andere Sitten aus dem heidnisch-griechischen oder römischen Leben durch die Modesucht eingedrungen zu sein. Als ein Beispiel möge Folgendes angeführt sein. In der Mischnah-Literatur wird ein Grabdenkmal durch das Wort נפש bezeichnet (Erubin V) גשרים ונפשות, Brücken und Grabmonumente; (Schekalim II Ende): מותר המה בונין לו נפש על קברו, aus dem Ueberschuß einer Sammlung für einen Verstorbenen baut man ein Denkmal für sein Grab; jeruf. Schekalim p. 47a: ר' שמעון בן גמליאל אומר אין עושין נפשות לצדיקים דבריהן הן וזכרונן, man baut für Fromme keine Grabesdenkmäler, denn ihre Aeußerungen erhalten ihr Andenken. Auch im Syrischen bedeutet נפשא Plur. נפשן **monumenta sepulcralia.** Vergl. das von Mi-

chaelis aus dem Chronicum Edessenum angeführte Citat: אבגר בנא נפשא לאיקרא דמוחה, Abgar baute ein Grabmal zu Ehren seines Todes. Auffallend ist diese Benennung jedenfalls. Sie scheint dem griechischen Anschauungskreise entlehnt zu sein. Die Griechen bezeichneten mit dem Worte ψυχή „Seele" auch den Schmetterling, welcher als Sinnbild der Metamorphose und der Seelenwanderung (nicht der Unsterblichkeit) galt. Auf Grabmäler wurde daher ein Schmetterling angebracht. Diese Sitte scheinen die Judäer nachgeahmt und nach dem Sinnbilde das Grabesmonument נפש „Seele" genannt zu haben.

(Fortsetzung folgt.)

Notiz.

Ueber einige Varianten des Onkelos.

Veranlaßt durch die hohe Wichtigkeit der chaldäischen Paraphrase des Onkelos für die biblische Exegese, hat der verdienstvolle seelige S. D. Luzzato sich bewogen gefunden, eine Sammlung von aus handschriftl. codices und seltenen Druckwerken geschöpften abweichenden Lesarten gedachter Paraphrase zu veranstalten, und die Resultate seiner Forschungen in seinem geschätzten Werke אורח גר niederzulegen. Zu der von ihm zu diesem Zwecke benutzten Quellen gehört auch die im Jahre 1800 in Wien erschienene „Chaldäische Chrestomatie von Jahn." Das Verdienst derselben besteht hauptsächlich in der Mittheilung mehrerer Fragmente des Onkelos, gezogen aus alten Manuscripten der Kaiserl. Bibliothek zu Wien. Die vielen oft wesentlichen Varianten, die solche bietet, sind von dem seel. Luzzato jedoch noch lange nicht genügend erschöpft worden, und hat, meines Wissens, sich bis

jetzt noch kein Anderer im Interesse der Wissenschaft der Mühe unterzogen, das Fehlende zu ergänzen. Statt dessen ist das Jahn'sche Buch dem Schicksale einer unverdienten Vergessenheit anheim gefallen, was mich um so lebhafter zu einer kleinen Nachlese aus demselben anregt, die sich meinerseits indeß blos auf einige mir besonders interessant erscheinende Abweichungen beschränkt.

2. Buch Mos. 1, 23 כל הבן הַיִלוד היאורה תשליכוהו, hat Jahn statt כל ברא דיתיליד ליהודאי der meisten Ausgaben des O., „דאתיליד" übereinstimmend mit Pseudojonathan, und der Bedeutung des Adject. verbale חיִלוד entsprechend. Es bezieht sich demnach auf den Zeitpunkt des Vollzuges des königlichen Befehls היאורה תשליכוהו, nicht aber auf den der Emanation desselben; das Präteritum אתיליד ist daher hier vollkommen gerechtfertigt. Ich erlaube mir auf eine analoge Erklärung im Talmud zu verweisen, s. Berachot f. 38 a. תנו רבנן מה הוא אומר המוציא וכו' ור' נחמיה אומר מוציא וכו' כי פליגי בהמוציא, רבנן סברי המוציא דאפיק משמע דכתיב המוציא לך מים מצור החלמיש, ור"נ סבר המוציא דמפיק משמע שנ' המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים, ורבנן התוא הכי קאמר להו קודשא ב"ה לישראל כך מפיקנא לכו עבידנא לכו מלתא כי היכי דידעיתו דאנא הוא דאפיקית יתכון וכו'. Dies ist von R. Nissim b. Reuben in seinem Commentare zu Nedarim 7, 30 b. verkannt worden, indem dieser dem Textworte הילוד der Sinn des futuri vindicirt, wodurch das Verständniß der qu. Talmudstelle Nedarim wesentlich erschwert wird. In der Mischna das. heißt es: מן הנולדים אסור; מן הנודר מן הילודים מותר בנולדים, ר' מאיר מתיר אף בילודים. Die talmudische Discussion erhärtet sodann mit Hinweis auf die beiden Verse שני בניך הנולדים לך (1. B. Mos. 48, 5) und הנה בן נולד לבית דוד יאשיהו שמו (1. B. Könige 13, 2), daß das Particip נוֹלָד in der Bibel in der Bedeutung des Präteriti sowohl, als in der des futuri gebraucht wird. Da indessen bei Gelübden der vulgäre Sprachgebrauch ausschließlich entscheidet, בנדרים הלך אחר לשון בני אדם, so erklärt sich die Meinungsverschiedenheit zwischen den רבנן und ר' מאיר dadurch, daß Erstere den Gebrauch des לשון מקרא auch in der Umgangssprache annehmen, daher unter נולדים auch die bereits Geborenen verstanden werden; Letzterer aber das לשון

מקרא nimmer in dem Bereiche des לשון ב״א vertreten findet. Nach R. Nissim's Meinung, daß יִלּוֹד auch die Bedeutung des futuri habe, müßte demnach Seitens der רבנן die völlig unmotivirte Behauptung aufgestellt werden, daß der vulgäre Sprachgebrauch hinsichtlich נולדים mit dem biblischen übereinstimme, in Bezug auf ילודים jedoch von diesem gänzlich abweiche. Durch die targumische Uebertragung דאתיליד wird diese Schwierigkeit vollständig gehoben. Richtig hat schon R. Menachem Meïri im Comment. zu Nedarim erkannt, daß יִלּוֹדִים = יִלְּדִים sich bloß auf die Vergangenheit beziehe.

---

2. Buch Mos. 3, 18 אלהי העבריים נקרה עלינו und Kap. 5, 3 נקרא עלינו. Unsere Onkelos-Ausgaben haben bei erstem Verse אתקרי עלנא, bei dem zweiten אתגלי. Luzzato hat bereits die Lesart אתקרי als eine falsche bezeichnet, und dies mit vollstem Rechte, da die hebr. Wurzel קרה sich im Chaldäischen nur in מקרי לילא = מקרה לילה erhalten hat. Mit Levita (s. dessen Meturgeman s. v. קרה) אתקרי hier im Sinne von קרא nennen, aufzufassen, dürfte sehr gewagt sein, da im Hebr. das verbum קרה begegnen, statt mit ה oft auch mit א geschrieben wird, umgekehrt aber das verbum קרא nennen, durchweg das א beibehält. Diese Auffassung kennzeichnet sich übrigens auch dadurch als irrig, daß gerade bei dem Passus 5, 3 wo im Texte נקרא, und solche allenfalls noch berechtigt wäre, die chald. Paraphrase nicht אתקרי sondern אתגלי hat. In der Jahn'schen Sammlung hingegen lauten beide Stellen אודמין עלנא. Dieser Lesart muß unbedingt, selbst vor der von Luzzato aus der Ausg. Sabionetta mitgetheilten, nach welcher an beiden qu. Orten אתגלי, der Vorzug eingeräumt werden, da אתגלי wohl dem hebr. נראה entsprechen würde, während für אודמין die Stelle (1. B. Mos. 26, 20) כי הקרה ה׳ אלהיך לפני, woselbst Onk. gleichfalls ארי זמין ה׳ אלהך קדמי, eine treffende Analogie bietet.

---

2. B. Mos. 5, 9 תכבד העבדה על האנשים ויעשו בה ואל ישעו בדברי שקר, unsere Ausg.: תחיקר פולחנא על גבריא ויתעסקון בה ולא יתעסקון בפתגמין בטילין; Jahn: וישתעבדון בה ולא יתעסקון was zweifels ohne den Sinn des Textes viel präciser wiedergiebt. Das „sich dem dienstlichen Verhältnisse fügen" bezeichnende וישתעבדון entspricht am Geeignetsten dem auf das vorhergehende העבדה bezüglichen ויעשו בה, zum Unterschiede von der bloß müssigen Beschäftigung mit nichtigen Dingen, welche allerdings sehr passend durch יתעסקון [1]) übertragen wird.

---

2. B. Mos. 20, 20 לא תעשון אתי אלהי כסף, unsere Ausg.: לאתעברון קדמי, die Jahn'sche Chrestomatie לא תעברון עמי. Letztere hält sich streng an den biblischen Wortsinn, wie dies größtentheils bei ihr charakteristisch ist; Erstere jedoch bekunden, nach meiner Meinung mit der Umschreibung קדמי, parallel dem קדמי in V. 21 מדבח אדמתא תעביד קדמי, eine Uebereinstimmung mit der betr. Ansicht der Mechilta לא תעשון אתי: ר' ישמעאל אומר דמות שמשי המשמשים לפני במרום ולא דמות כרובים. Vgl. Raschi und Nachmanides zur Stelle.

Schließlich theile ich noch eine in dieser Sammlung vorkommende, höchst eigenthümliche Variante zum 5. Buch Mos. 8, 9 mit; dieselbe hat für das Textwort במסכנות, nicht wie sämmtliche Ausgaben des Onkelos במסכינו, sondern בעצורין! [2]) Die gewöhnliche Bedeutung dieses Wortes im Chaldäischen ist durchaus nicht mit dem Sinne dieser Stelle zu vereinbaren, und würde mir eine freundliche Belehrung hierüber, sehr willkommen sein.

Abr. Cohn.

---

[1]) Hat das Targ. nicht gelesen וַיִּשְׁעוּ בה statt ויעשו? und darum übersetzt es ויתעסקו?

[2]) Wenn die Lesart באוצרין wäre, dann hatte das Targum am allerrichtigsten das hebr. Wort במסכנות verstanden, daß es nicht in Armuth, sondern „in Vorräthen" wie ערי מסכנות bedeutet. מסכן arm kommt nur in Kohélet vor, und sonst nirgends in der Bibel. Es kann also nicht in Armuth bedeuten. Anm. d. R.

Historische Notiz.

Es ist bekannt, daß die Juden zur Zeit des Tridentiner Concils sich bittlich an dasselbe wendeten, damit die fernere Drucklegung des Talmud gestattet werde, und haben sie zu dem Zwecke auch eine Deputation an das genannte Concil abgesendet. Josef Kohen berichtet darüber in Emek Habacha (editio Wiener S. 112), Mortara giebt nach dem Sefer hasikuk an (s. Steinschneider's Bibliographie 1862, p. 74, 96, Note 17), daß im October 1563 beschlossen wurde, eine Deputation nach Trient zu schicken, und in gleicher Weise erzählt Graetz (Geschichte XI, 391). Ein Gesuch der Juden in dieser Angelegenheit lag jedoch dem Concil schon am 3. Februar 1563 vor. Der Conciliator, der Erzbischof von Prag, berichtet nämlich unter diesem Datum (vgl. Buchholz Geschichte Ferdinand I, Urkundebuch p. 636): **„Parum fuisset infoelicitatis in concilio, nisi Hebrai nos quoque suis onerassent molestiis, voluerunt nempe et ipsi repurgatum suum Talmud a deputatis sibi restitui, sed repulsam passi sunt merito suo. Mitto ad S. Caes M. V. petitionum eorum descriptam et oblatam nobis. Mitto etiam copiam fabularum et Blasphemiarum quarum Myriades in Talmud inneniuntur et a quibusdam Theologis hae obiter excepta sunt.“** — Im Archive des hiesigen Kult-Ministeriums des Aeußern befinden sich die Acten des Conciliators; das Gesuch der Juden, welches als Beilage zu einem Acte vorhanden sein mußte, scheint jedoch verloren gegangen zu sein. Mindestens konnte sie bis jetzt Herr Professor Sickel, der sich mit diesem historischen Material beschäftigt, nach der mir von ihm gewordenen Mittheilung nicht finden.

Wien, 20. April 1871.

G. Wolf.

Zwei interessante Briefe Mannheimer's.

Mannheimer ist noch kaum ein Jahrzehnd hinübergeschlummert, und doch liegen die Bestrebungen, welche ihn und seine Gesinnungsgenossen in beginnendem Mannesalter so tief bewegt haben, so weit hinter uns, daß sie als abgeschlossenes historisches Material angesehen werden können. In historischem Interesse geben wir hier zwei Briefe Mannheimer's, welche uns den Beginn der Reform in den Gesichtskreis rücken und uns zugleich die religiöse Wärme Mannheimer's wie seine liebenswürdige Individualität zur Erscheinung bringen. Alle, die ihn gekannt haben, werden sofort erkennen, daß nur er so fühlen, denken und schreiben konnte, und daß jedes Wort von ihm die Offenbarung seines gediegenen Wesens war — ohne Hintergedanken und Beschönigung. Diese Briefe sind uns von dem Adressaten, Herrn Dr. Wolff, Oberrabbiner von Koppenhagen, übermittelt worden. Zur Orientirung der Leser, welche von den Vorgängen in der dänischen Hauptstadt nichts wissen, auf welche die Briefe anspielen, nur die kurze Bemerkung, daß Mannheimer zu den ersten Reformpredigern gehörte. Freunde der Reform in Koppenhagen, welche weder den Sabbat feiern, noch den Sonntag begehen mochten, gingen eine Art Compromiß ein, indem sie am Mittwoch zum Gottesdienste zusammenkamen. Bei diesem Mittwoch-Gottesdienste war Mannheimer von 1816 an mehrere Jahre Prediger. Wie sich denken läßt, wurde diese Neuerung von den Altfrommen verketzert, und ihr Zorn entlud sich auf den jungen Prediger. Alles Uebrige beleuchten die Briefe selbst.

Wien, den 22. July 1829.

Hochverehrter Herr!

Ohne Ihnen weiter als etwa dem Namen nach bekannt zu sein, ja selbst auf die Gefahr hin, daß Ihnen dieser Name vielleicht nicht eben mit der כתר שם טוב geschmückt zugekommen sein möge, bin ich so frei,

mich Ihnen ohne weitere הקדמות vorzustellen, und um Ihre Freundschaft anzuhalten. Sie sind zum Seelsorger einer Gemeinde berufen worden, der ich meine schönsten und kräftigsten Lebensjahre — und auch meine besten Lebensfreuden geopfert — ohne weitern Ersatz — geopfert habe — das darf ich נגד ה' ונגד משיחו rein und frei behaupten. Ich habe nach siebenjähriger angestrengter Arbeit und rastlo er Bemühung, nach ununterbrochenem Kampfe, in den mich die Zerfallenheit der Gemeinde hineinriß, bei meinem endlichen Scheiden Nichts weiter mitgenommen, von dem ich hätte sagen können וה חלקי מכל עמלי als das Bewußtseyn, nach bestem Wissen und Willen alle und auch das letzte Mittel zur Wiedergeburt der Gemeinde versucht und in Anwendung gebracht zu haben. Als עצמות יבשות habe ich sie verlassen — als עצמות יבשות haben Sie sie vermuthlich wieder gefunden. Wie i h allgemein höre, hat Ihnen Gott die Kraft gegeben, — יתברך ויתעלה שמו הגדול — den erloschenen Lebensfunken wieder anzufachen — und das auf eine so kräftige Weise, daß in mir Ungläubigem, bei dem das אברה תקותו sich schon festgesetzt hatte, neuerdings die schönsten Hoffnungen für diese mir so theure und unvergeßliche Gemeinde wieder aufleben. Dafür danke ich Ihnen nun zuvörderst aus volle: Seele, dafür bezeuge ich Ihnen meine innigste Achtung und Verehrung, denn ich erkenne aus dem, was bereits geschehen ist, Ihren reinen Willen und Ihr — Talent zu dem, wozu Sie von Gott berufen sind, und verspreche mir nicht nur Vieles, sondern Alles von Ihrem zukünftigen Streben und Wirken.

Sie werden einen fruchtbaren Boden und ein fruchtbares Clima finden — warum ich dennoch auf diesem fruchtbaren Boden nichts habe zur Reife bringen können — das soll Ihr Scharfsinn Ihnen beantworten, Ihre Kenntniß der Zeit und der Umstände — und Ihre Kenntniß des menschlichen Herzens. Zu meiner Zeit — um nur einen Umstand herauszuheben — gab es dort פרושים oder צדוקים — eine 3. Classe freilich auch noch — das waren die צדועים שהיו עושים מעשה ומרי וכו' — **fiat applicatio**! Ein jüngeres Geschlecht war im Aufkeimen — das für ein Besseres Sinn und Willen hatte — das war aber das jüngere — damals noch ohne alles Ansehen — ohne Namen und ohne Mittel und ohne Sitz und Stimme בסוד קדושים. Vor meinem Abgehen wollte ich es noch einmal versuchen, dieses דור אחרון aufzurufen — aber es war zu früh — und i h ging hin, wohin mich mein Geschick geführt hat.

Gottlob! ich darf mit freudigem Herzen das Geschick rühmen und

preisen, das mich hat geleitet und kann unbekümmert um das Urtheil der Welt mich auf das stützen, was ich seitdem durch Gottes Schutz habe aufgebauet — so bescheide ich mich gern aller frühern Ansprüche, ותימים ראשונים יפלו — sagte ich schon damals, als ich die Heimath verließ.

Nur Ihnen — dem ich mein in Schmerzen geborenes Kind an's Herz lege, möchte ich nicht gern als Einer der מחריבי קרתא [1]) erscheinen, wo es wenigstens mein einzigster Wunsch war, dem ich jeden andern habe aufgeopfert, als Einer der נטורי קרתא [2]) mich zu bewähren.

Und nun kein Wort mehr über frühere Verhältnisse — und nur die eine Bitte, daß es Ihnen gefallen möge, hin und wieder, in so fern Ihre ausgedehnten Berufsgeschäfte es erlauben, und Sie nicht sonst etwa gegen einen solchen Verkehr Ihre Gründe haben mögen, mich zu Ihrem Correspondenten zu erwählen, wobei ich Ihnen den größten Fleiß von meiner Seite und die größte Gewissenhaftigkeit zusage. Betrachten Sie mich nicht als den verschollenen Prediger der Coppenhagner Gemeinde, sondern als den in Wien auferstandenen Lehrer des göttlichen Wortes, der das Seine dazu beigetragen hat, daß diese beinahe dem Judenthume ganz abgestorbene Gemeinde wieder demselben ist gewonnen worden, und als eine der thätigsten und eifrigsten im Dienste des Herrn dasteht!

Daß unter dieser Voraussetzung ein solcher Verkehr zwischen uns sein Heilsames, so Gott will für beide haben könnte, sagt mir mein Herz, — was bisher allen Bestrebungen der Besserdenkenden in Israel besonders nachtheilig war, war eben der Mangel an solcher Verständigung und Uebereinstimmung unter den Arbeitern. Jeder nahm sich seinen Winkel im Weinberge des Herrn, der ihm am meisten trug, und bauete an — was ihm gut dünkte.

Wir gehören gewiß Beide nicht zu denen, die für sich zu bauen denken — und wenn Gottlob mein Verfahren in hiesiger Gemeinde allgemeine Anerkennung findet — und auch keines von allen den vielen Mitteln, die ich durch vier Jahre zur Belebung des religiösen Sinnes — und zur Wiedervereinigung der zerstreuten und zerspaltenen Glieder habe in Anwendung gebracht, sich als unwirksam und unbranchbar bewähret hat — so bin ich doch gewiß geneigt, und es wird mir auch nicht schwer fallen, meine Gemeinde dahin zu bringen, so eine stetige Form dadurch erzweckt und eine festere Autorisation dadurch begründet wird,

[1]) Zerstörer.
[2]) Erhalter.

mich Ihrer in aller bessern Ansicht und Anordnung willig zu unterwerfen.

Zu diesem Zwecke dürfte es vor allem erforderlich seyn, daß ich Ihnen über meine amtliche Stellung, über die eigentliche Aufgabe unserer gottesdienstlichen — unserer Schulanstalten und wohlthätige Anstalten — so wie besonders noch über die Mittel, die wir zur Lösung dieser Aufgabe angewendet haben, genau Rechenschaft gebe. Dazu fehlt mir aber heute die Zeit und die Ruhe, und ich glaube, meine Brüder, (die ich beide als wahrhafte Verehrer Ihrer mannigfachen Verdienste und als treue Anhänger des alten Bundes und des göttlichen Wortes Ihrer natürlichen Sorgfalt und Seelenpflege empfehle) werden Ihnen, wenn auch auf ungeschickte Weise, dennoch um so unbefangener, was die äußerliche Stellung und die Verhältnisse betrifft, eine vorläufige Kenntniß der Dinge beibringen können. Oder machen wir es in der Kürze lieber gleich ab:

Meine Stellung ist die eines Religionslehrers — als solcher habe ich die Religionsschule unter meiner unmittelbaren Leitung — sämmtliche Schüler besuchen die öffentlichen (christl.) Schulen, müssen aber (ohne Dispens) in der Religionsschule den Religionsunterricht einholen — oder, in so fern sie privatim unterrichtet werden, doch wenigstens halbjährlich in der Realschule sich aus der Rel. prüfen lassen, und ein Zeugniß von mir beibringen.

Ferner habe ich die Synagoge unter meiner unmittelbaren Leitung in Verbindung mit den Vorstehern — ich predige daselbst wenigstens jeden zweiten שבת und immer den ersten יום טוב. —

Ferner habe ich die eigentl. Seelsorge — dahin gehören Confirmationen — (die frühere בר מצוה ist beibehalten worden), Trauungen (im Bethause), Einsegnung der Knaben bei der Beschneidung — der Mädchen am שבת, wenn die Wöchnerin ihren Vorgang hält — theils deutsch, theils hebräisch; die alten Formeln sind beibehalten, das lebendige Wort dazugethan, und daran angeknüpft worden — ferner habe ich das Beten für die Kranken im Bethause — die Gebete am Sterbetage und bei Beerdigungen — ebenso alte Formel in verständlicher Erklärung für Geist und Herz.

Im Gemeindewesen und bei den wohlthätigen Anstalten habe ich die berathende Stimme, in so fern es gilt, auch da ein religiöses Interesse aufrechtzuhalten, oder auf die Gemeinde einzuwirken, besonders aber eine gewisse Gleichmäßigkeit in der Verwaltung herbeizuführen.

Der רב, den wir haben, ein alter würdiger Mann, hat sich nie in

alle diese Angelegenheiten gemischt, in die Trauungen abgerechnet, die man ihm nahm und mir gab, ist er in keiner Rücksicht verdrängt oder verkürzt — und wir leben im besten Verständnisse —. Den Gottesdienst besucht er nicht, da er sein מצין hat, und hat uns freie Hand gelassen. Seine Thätigkeit beschränkt sich auf das אסור והיתר im abgeschlossenen Sinne, und da das beim Gottesdienste, wo ich den שולחן ערוך als Norm streng handhabe, nicht in Anspruch genommen werden kann, so kommen wir weiter in keine Berührung, was das Amtliche betrifft. Er hat das Fleischdepartement, das aber hier wegen der vielen Fremden sehr ausgebreitet ist — die מקוה unter seiner Aufsicht — und darüber hinaus quiescirt er. Ob es besser wäre, so beides vereinigt wäre? Ich habe bisher Niemanden gesehen, der beides hätte vereinigen können. Sie sind in dieser Art die erste Erscheinung. Die Andern haben Eins oder das Andere, wo nicht Beides *halb*, das heißt bei mir gar nicht gehandhabt — תפסת מרובה וג"ו — **Non omnibus licet adire C.**

Binnen Kurzem wird unser ר"ב wegen Alter und Schwäche uns verlassen, und es ist bereits ein anderer mit denselben Bedingungen und Verhältnissen für diesen Fall — angestellt. Es ist dem Alten überlassen, ob er fortgehe und seine Pension nehme, oder bleibe und sich den schweren Dienst, denn das war ihm der Seine, da er selbst — sei es aus Mißtrauen oder Gewissenhaftigkeit — öfter in der Woche Schlachthaus und Fleischbude, die כרתוק מזרח מבערב auseinanderliegen, visitirt.

Nun von unserer Aufgabe in den Mitteln! Den Gottesdienst in seiner Reinheit und Heiligkeit herzustellen, die Mitglieder der Gemeinde העם ונשים והטף für denselben zu gewinnen, und ihnen bleibendes Interesse für denselben beizubringen, ist der Eine Zweck, auf den wir im Ganzen wie im Besondern, im Großen und Kleinen hinwirken. Dazu dient uns als Mittel:

1. Die *Vereinfachung* der Liturgie. Wir beten ohne irgend eine Abänderung von אדון עולם bis עלינו — aber sagen *keinen* פיוט — außer ר"ה ו' כ' nach einer besondern Auswahl und קנות an ט' באב — ebenfalls מעט הכמות ורב האבות. Die Auswahl will ich gern Ihrer Beurtheilung und Genehmigung vorlegen.

Das Einzige, was wir ausgeschlossen haben aus dem סדור ist שבת an אב הרחמים — ferner במה מדליקין und פטום הקטורת — das ja übrigens jeder für sich sagen kann, es ist ja keine תפלה und am wenigsten תפלת צבור.

2. Die *Form des Gottesdienstes* — strenge wird auf

diese und Ordnung, pünktliche Genauigkeit und Feierlichkeit bei allen Funktionen gesehen.

Der Gesang ist sehr erhebend, das Chor, bestehend aus 12 Knaben, fällt ein יהא שמי׳ רבא — קדושה — ק״ש — אמן בהוב״ש, und vielen anderen Stellen. Ferner singt dasselbe die meisten Psalmen, die beim Gottesdienste vorkommen. טוב להודות. הבו לה׳ בני אלים. הלל — u. s. w. Der Vorbeter muß מלה במלה אשרי פיוטים ר״ה ויו״כ vorbeten, und wo er singt, an bestimmte Melodien sich halten, größere und feierlichere Stellen werden 3- oder 4stimmig gesungen, da er außer dem Chor noch 2 Gehülfen hat. Selbst diese dürfen aber nicht singen, ohne den Text zu wiederholen. Unsere Compositionen sind größtentheils Meisterstücke des Kirchengesanges, wenn ich auch in Rücksicht des Styls nicht ganz zufrieden bin. Ich wünsche mehr Choralgesang, weniger figurirten Gesang.

Zur Aufrechthaltung der Ordnung sind 16 junge Männer aus der Gemeinde angestellt, die freiwillig — abwechselnd immer 4 bei jedem Gottesdienste auf dergleichen zu sehen haben, und zugleich bei Feierlichkeiten den Dienst versehen, den sonst שמשים hatten, z. B. תגבת, גלילה das sogenannte Ministiren. מצות werden nicht verkauft.

3. Die Verbindung des Gottesdienstes mit dem häuslichen Leben ist eine unserer eifrigsten Bestrebungen. Jede Feierlichkeit im häuslichen Leben wird nach vorgeschriebenen Formen abgehalten. Die [1])

habe, sind seit פסח

העבר von der Gemeinde angenommen worden, die sich ihren Bestimmungen unterworfen hat, damit mir und meinem Nachfolger und der Gemeinde selbst keine Willkühr in heiligen Dingen weiter in den Sinn komme. Wie bereits oben erwähnt, und ich betrachte die sogenannte Seelsorge als den heiligsten Beruf, halte sie höher in Ehren noch, als das Lehramt und die Predigt. Und es hat sich bereits bewährt, wie segensreich solche Bemühungen sich lohnen. Von der Geburt bis zur Grabstätte soll die Religion den Menschen ermahnend und beruhigend begleiten, sie darf ihn nicht außer Augen lassen. Das meine Aufgabe.

---

[1]) Hier ist das Manuscript durch eine schadhafte Stelle unleserlich.

4. Die Predigt bei allen festlichen Gelegenheiten als das lebendige Wort Gottes — aber lebendig muß es sein, lieber seltener, wo nur kräftig. Diese Erfahrung hat sich mir seit den 12 Jahren, daß ich im Amte bin, aufgenöthigt. Ich brauche eine ganze Woche zu einer Predigt — lese alle מדרשים und מפרשים zur פרשה genau durch, um auch das Volksthümliche, was מקובל באומה ist, an die allgemeinere Wahrheit anzuknüpfen, ohne weiter an den Buchstaben mich zu binden. Ich suche meine Themata aus den. fruchtbarsten und heiligsten Gestaden des rel. und häusl. Lebens abwechselnd mitunter beide verbindend — suche dieses Thema so lichtvoll nnd klar als möglich auseinanderzusetzen, und dem Ausdrucke alle mögliche Kraft, Deutlichkeit und Herzlichkeit zu geben. So ist es mir gelungen, das Interesse der Gemeinde durch 4 Jahre immer zu steigern. Es ist תהלה לאל י"ח noch immer im Zunehmen, und ich erfreue mich eines Einflusses und eines Ansehens in meiner Gemeinde, die ich in meinen stolzesten Träumen mir nicht denken durfte. Um Beifall war es mir nie zu thun im gewöhnlichen Sinne des Wortes — כל הרודף וכו' — den hatte ich schon frühe satt.

Deutsche Gesänge haben wir noch nicht eingeführt — wohl aber deutsche Gebete bei allen feierlichen Gelegenheiten und vor und nach der Predigt — aber nur für den Prediger — nicht als תפ' צבור — auch dahin strebe ich. Die eigentliche תפלה kann dabei immer hebr. bleiben — als Cultus — Es ist auch dabei nicht viel gewonnen, wenn hierin eine Abänderung geschieht — und für die volksthümliche Seite des Judenthums vielleicht viel verloren.

Ich glaube nun, mich Ihnen nach Innen und nach Außen kenntlich gemacht zu haben, das Uebrige einer genauern Verständigung überlassen. Indem ich nun mein Streben Ihrem Urtheile unterwerfe, hoffe ich, daß Sie mir dasselbe nicht vorenthalten und mir Ihrerseits Ihr Zutrauen nicht entziehen werden. Ich sehe Ihrem Schreiben von Tag zu Tag mit Sehnsucht entgegen — und wie ich mich freue, einen solchen Mitarbeiter am Werke des Herrn gefunden zu haben, denn dafür halte ich Sie, wenn auch רב — der sich unterschreiben kann יושב על כם הוראת, was ich nicht kann — und wonach ich nie gestrebt habe — so freue ich mich, einen Freund gefunden zu haben — dem ich hin und wieder meine Sorgen und Freuden aus voller Seele mittheilen könnte.

Seyen Sie das Ihrem Freunde und Verehrer, der sich mit aller Achtung und Liebe nennt

der Ihrige.

Mannheimer.

Die verlangten Zeichnungen und Bauriſſe gehen mit der Fahrpoſt heute von hier ab.

(Der zweite Brief im nächſten Hefte.)

Notiz.

Nachträgliches zum Hiob-Targum.

Eine willkomme Beſtätigung für meine Annahme, daß der Verfaſſer der Varianten zum Hiob-Targum in der chriſtlich-mohammedaniſchen Zeit lebte, bieten die zwei einzige Varianten des Targum zu Jeſaias, welche ſich auf c. 49, vv. 24—25 beziehen. Zu dieſen Verſen leſen wir nämlich zu erſt eine einfache chaldäiſche Paraphraſe, dann folgendes als תרגום אחר אמרת ירושלם האפשר דיתנסס מעשיו רשיעא דאמיר עליה על חרבך תחי עדאה דעדי מני ואם שביא רשבא ישמעאל דאמיר עליה דצדיקא הוא ישחויב: ארי כדנן אמר ד' אף עדאה דעדא מניך עשיו גברא יתנסיב מניה ושביא רשבא מניך ישמעאל גיהנא דאמיר עליה ערוד באנשא ישחויב ויחי פורענתך אנא אח פרע ויח בנך אנא אפרוק: „Jeruſalem ſpricht: Kann entriſſen werden dem Frevler Eſau, von dem es heißt: „durch dein Schwert ſollſt du leben“ (Geneſis 27, 40) — die Beute, die er von mir erbeutet; oder können die Gefangenen, welche mir entführt Iſmael, von dem es heißt, daß er gerecht iſt (wahrſcheinlich iſt hier an das Gebet Abrahams (Gen. 17, 18): Möchte doch Iſmael vor dir leben, dh. fromm ſein! Hiebei bildet das תחיה bei Eſau

römische, oder sagen wir lieber über die indogermanische handgreiflich herausstellen.

Um dieses Verhältniß nach allen Seiten hin zu verstehen, ist es nöthig, das Mawâli-Wesen bei den Arabern kennen zu lernen, das mit dem hebräischen Clientenwesen ursprünglich Verwandtschaft gehabt haben muß. Bei den häufigen blutigen Fehden auf der arabischen Halbinsel, deren Bewohner an Vollblütigkeit gelitten zu haben scheinen, kam es häufig vor, daß sich schwächere Stämme in den Schutz von Stärkern begaben, um dadurch vor Angriffen gesichert zu sein. Denn bei der Empfindlichkeit der Araber für die Stammesehre, wagte selten Einer, die Clienten-Stämme anzugreifen, weil die Schaich's und der ganze Stamm nicht gleichgültig gegen die Beleidigung ihrer Schützlinge waren. Dieses Verhältniß hieß **Wilâyat** (ולאיה). Die Clienten-Stämme waren den Patronatsstämmen gleichgestellt, folgten ihnen in den Krieg oder zu Fehden, hatten Antheil an der Beute; nur hatten sie nicht die Initiative für eine kriegerische Unternehmung. Jedes Individuum der Clienten-Stämme war **eo ipso** frei, stand in keinem untergeordneten Verhältniß zu einem Patron, war nicht wie bei den Römern von dessen Laune und Willkür abhängig. Selbst das Connubium war zwischen den Mitgliedern der Patronatsstämme und der Clienten-Stämme eingeführt. Mit einem Worte: der Client war unter den Arabern frei. Ein **Waliju** (וְלִי) war ursprünglich ein Nachbar, Anwohner, wie im Griechischen πελάτης. Aber wie dieser allmälig zum θής, zum Miethsknecht und zum Clienten gesunken ist, eben so scheint aus dem **Waliju** bei den Arabern ein **Assecla**, ein Gefolgsmann geworden zu sein. Der Verlauf der Sprache hat dann unterschiedslos mit **Maula** (מַוְלִי, Plur. מַוְאֲלִי) zugleich Herr und Knecht bezeichnet. Das Verbum ולי hat dadurch eine verschiedenfache Bedeutung erhalten; doch ist die Grundbedeutung „Schutzver-

hältniß" nicht zu verkennen, alſo Freund und Helfer ſein, und im Passivum נִלְוֶה untergeordnet ſein.

Im hebräiſchen Alterthume fehlt dieſes Verhältniß, wie ſich denken läßt, auch nicht. Für die Häufigkeit des Vorkommens ſpricht deutlich genug das dafür ausgeprägte Verbum, das mit dem Arabiſchen ولي Aehnlichkeit hat, nämlich לוה (לוי); es wird öfter auf den Fremdling (בן הנכר oder גר) angewendet (Jeſ. 14, 2) ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב; (daſ. 56, 3; 6) בן הנכר הנלוה אל ה'; (Zachar. 2, 15) ונלוו גוים רבים אל ה'. Es bedeutet alſo, ſich einem Stärkern zum Schutzverhältniß, zur Clientel anſchließen. Es iſt demnach wünſchenswerth zu ermitteln, wie wurden Clienten des hebräiſchen Volkes, beſiegte Urbewohner und Fremdlinge, faktiſch und nach dem Geſetze behandelt.

Aus dem Richterbuche wiſſen wir, daß die Ureinwohner Kanaan's, die oft genannten ſieben Völkerſchaften, bei der Eroberung des Landes durch die Iſraeliten keineswegs vertilgt wurden, vielmehr im Lande inmitten der herrſchenden Stämme blieben (Richter 1, 21—35). Die Jebuſiten waren noch zu David's Zeit in Jeruſalem, die Kanaaniter in der Ebene Jesreel bis Betſchean einerſeits und bis Dor andererſeits mitten unter Manaſſiten und auch unter anderen Stämmen, endlich Emoriter unter und neben dem Stamme Dan. Dieſe Reſte der ſieben Völkerſchaften werden ohne Zweifel in der Bibel als תושבים „Beiſaſſen" bezeichnet im Gegenſatze zu den גרים, Eingewanderten. Jene waren im Vergleich mit dieſen ebenſo gut Autochthonen, wie die Iſraeliten. Aus der Erzählung von Arawna, dem Jebuſiten (Sam. II 24, 20 fg.) iſt erſichtlich, daß dieſer auch nach der Eroberung von Jebus durch David Selbſtſtändigkeit behalten hat. Er beſaß noch Feld, Tenne,

---

*) Allerdings hat תושב die Bedeutung der Inferiorität gegen die ישבי הארץ (wie יליד gegen יֶלֶד); aber es bedeutet doch immer der im Lande Anſäſſige und von Anſäſſigen Abſtammende.

und יהוה bei Ismael eine agadische Antithese), gerettet werden? Wolan, so spricht der Herr, auch die Beute u. s. w." —

Dieser Stoßseufzer, in das Gewand eines geistreichen Targum gehüllt, ist einerseits gegen die rohen Plünderungen und Confiskationen, welche das mittelalterliche Christenthum gegen Israel sich erlaubte, andererseits gegen die saracenischen Krieger und Piraten, die bekanntlich zumeist Beute an Menschen machten, gerichtet. Wenn man bedenkt, daß Italien diesen Einfällen am frühesten ausgesetzt war, und daß dieses Land zugleich die erste Stätte in Europa war, wo die jüdisch-mittelalterliche Literatur zu einer gewissen Blüthe gelangte, so ist es nicht gewagt, anzunehmen, der Verfasser dieser und der Hiob-Targum-Varianten, der jedenfalls nicht früh genug anzusetzen ist, habe in Italien ungefähr im 8. oder 9. Jhdt. gelebt.

Dr. Wilhelm Bacher.

Dilettantismus in der Geschichts- und Halacha-Kritik.

Von Dr. M. Klein.

(Fortsetzung und Schluß von S. 240.)

Εὕρηκα! ruft der „Erklärer der dunklen Mischnah" entzückt aus. R. Dosa kann in der Mondzeugnißaffaire unmöglich als Mitglied des Collegiums mitgewirkt haben, denn aus Jebamoth 16 b. geht hervor, daß R. Dosa erblindet gewesen, und „als Synhedrialmitglied mußte er — „halachisch" — zwei gesunde Augen gehabt haben." So steht es geschrieben Maim. Hilch. Sanhedrin 1, 9. Abgesehen nun davon, daß die Freude des Herrn K. über diesen glücklichen halachischen Fund ebenso motivirt wäre, wenn R. Dosa zufällig nur auf *einem* Auge erblindet gewesen wäre, da nach derselben Halacha ein Einäugiger wohl Mitglied

eines Drei-Richter-Collegiums, nicht aber des Synhedrion sein durfte, gehört in der That eine ungewöhnliche — Sehkraft dazu in Graetz's „Collegium zur Festsetzung des fraglichen Neumondes" R. Dosa zu entdecken. Herr K. hätte sich die Mühe ersparen können, auf Jebamoth 16, und Erubin 40, an welch' erstere Stelle Frankel (Darke M. 71, Anm. 2) die hier passend anwendbaren Worte knüpft, — — — ואל תשעה אל דברי הבל u. s. w. mit solchem Aplomb hinzuweisen, wenn es seiner Scharfsicht nicht entgangen wäre, daß Grätz (Bd. 4, S. 20) selbst an die „vergoldeten Sessel" R. Dosa's nicht vergessen. „Noch viel weniger als Dosa konnte Josua dem betreffenden Collegium angehören. Sanhedrin 32 b. erzählt der Talmud, R. Josua stand an der Spitze eines Beth-din Rebua" (soll wohl heißen Kebua) „in Pekiin!" Ganz richtig! das sagt auch Graetz mit Berufung auf dieselbe Stelle Synh. 32 b. (S. 29). Ueberhaupt vermag uns der Citatenkram, der in dieser „Erklärung" sich breit macht, keinen rechten Respekt einzuflößen, da er stark nach secundären Quellen riecht.

In der Angabe der Halachoth, die sich in Seder Nezikin, im Namen R. Josua's vorfinden, nennt Frankel (D. M. 87) unter Andern auch Baba Kama 74. In der daselbst behandelten Emancipationsgeschichte eines Sklaven R. Gamaliel's, Namens Tobi, wird R. Josua als Ab-beth-din genannt. Das läßt den „Erklärer der dunklen Mischnah" nicht ruhig schlafen, bis R. Josua zum Ab beth-din im Rathe der Einundsiebzig, im Synhedrion gemacht wird, aber einem Drei-Männer-Collegium in Jabneh darf, selbst ad hoc, d. h. in Angelegenheit der Freisprechung des Sklaven, R. Josua ebensowenig gehören, als R. Gamaliel II. dem Dreimännergerichte zu Pekiin. Daß nach Maim. Sanhedrin, Abschn. 3. Hal. 8 in דיני קנסות ein Dreirichter-Collegium zum Recht-sprechen „halachisch" genügt, und daß der Talmud die Worte אין בדבריך כלום u. s. w. die R. Josua auf R. Gamaliel's freudige Aeußerung אי אתה יודע שטבי עבדי יצא לחירות u. s. f. erwiedert, dahin motivirt: dies Geständniß R. Gamaliel's ohne Bestätigung durch Zeugen habe deßwegen keine Gültigkeit, weil dies nur vor dem Ab-beth-din, nicht aber vor dem Beth-din (und wie Raschi richtig erklärt לא היו בית דין יושבין ולא ישיבת ב"ד היה אלא בשוק הודה לו) gemacht wurde, das genirt nicht im Geringsten, wenn man nur wacker „drauflos erklären" und aus der Geschichts- und Halacha-Kritik sich seine publicistischen Sporen holen kann. Und um diese wird unsern „Erklärer" wahrlich Niemand beneiden, der Wesen von Schein,

erei; nun, fragt der Talmud: heißt es doch (Spr. 1, 20) „die Weisheit predigt öffentlich!" Rabbi schließt sich der Ansicht Rabbah's an, lautet die Antwort; denn Rabbah sagte: Wer im Innern d. h. in seiner Wohnung dem Thorastudium obliegt, von dem weiß auch die Außenwelt, also — ohne Marktschreierei. Die citirte Stelle Moed Kat. ist somit eher ein Beweis gegen, als für die in der „Erklärung der dunklen Mischnah" gegebene Deutung des מהו כבר.

Zum Schlusse überblickt die „Erklärung" mit sichtlichem Behagen die allerwärts herumliegenden halachischen und historisch-kritischen Fragen, die da mit geübter Meisterhand auf Nimmerwiedererstehen abgeschlachtet wurden und empfiehlt sich dem lesenden Publikum mit den bescheidenen Worten: „Nach Graetz ist Gamaliel nicht nur Despot, er ist auch ein anmaßender und pflichtvergessener Sünder, der sich über das Gesetz stellt und aller Halacha und Tradition zum Trotz über die Festordnung u. s. w. Nach unserer Darstellung war R. Gamaliel ein würdiger" folgt eine lange Zeilenreihe voller **epitheta ornantia** „Hirte." Sehen wir nun ob das so dargestellte Zerrbild Gamaliel's wirklich aus dem Atelier Graetz's hervorgegangen!

Bd. IV S. 31 entwirft Graetz von Gamal. folgendes Charakterbild: „Das Patriarchat Gamaliel's war eines der bewegtesten nach Innen und Außen, und diese Zeitumstände verursachten, daß er seine Würde so unerbittlich streng handhabte, daß man dadurch seinen Charakter verkannt, und ihm selbstische, herrschsüchtige Pläne untergeschoben hat. R. Gamal. richtete sein Hauptstreben dahin, das Patriarchat zum Mittelpunkte des jüdischen Gemeindewesens hinzustellen, um die bedrohte Einheit der Lehre durch die Autorität desselben gegen alle Anfechtungen zu behaupten." Dieser Gamaliel nimmt sich wahrlich ganz anders, als der „in der dunklen Mischnah" halachisch und historisch-kritisch Beleuchtete aus!

Abhandlungen.

Das Clientelverhältniß im hebräiſchen Alterthume.

Das Clientenweſen war bekanntlich ebenſo wie die Sklaverei ein Schandfleck an den Culturzuſtänden der alten Völker. Heloten gab es überall, ſoweit die gräcolatiniſche Race angeſiedelt war. Bei den Römern und den Athenern war die Ungleichheit des Clientelverhältniſſes zu Geſetzesparagraphen erſtarrt. Nicht bloß Autochthonen, welche von den erobernden Stämmen von Haus und Hof vertrieben worden waren, Grenzbewohner, welche in Rom Schutz ſuchten, freigelaſſene Knechte, Sprößlinge ungleicher Ehen, welche von der Erbfolge ausgeſchloſſen waren, ſondern auch Fremden (Metöken, Peregrini) waren ganz oder halb rechtlos und mußten ſich in den Schutz einer Vollblutsfamilie (gens) begeben, um nicht ganz vogelfrei zu ſein. Die Familie, oder ihr Oberhaupt übte Patronatsrecht über ſie, vertrat ſie vor Gericht, verlangte aber auch von ihnen Leiſtungen, welche ſie faſt zu Sklaven erniedrigten. Auch bei den Hebräern war eine Art Clientenweſen vorhanden, da hier dreierlei Klaſſen unterſchieden werden: אזרח (ἐγγενής, αὐτόχθων), תושבים (περίοικοι) und גרים (μέτοικοι); aber es unterſchied ſich doch von dem, wie es bei Griechen und Römern vorkam. Durch die Einſicht in das Weſen des hebräiſchen Clientenweſens wird ſich die unvergleichliche Hoheit der iſraelitiſchen Geſetzgebung über die griechiſch-

römiſche, oder ſagen wir lieber über die indogermaniſche handgreiflich herausſtellen.

Um dieſes Verhältniß nach allen Seiten hin zu verſtehen, iſt es nöthig, das Mawâli-Weſen bei den Arabern kennen zu lernen, das mit dem hebräiſchen Clientenweſen urſprünglich Verwandtſchaft gehabt haben muß. Bei den häufigen blutigen Fehden auf der arabiſchen Halbinſel, deren Bewohner an Vollblütigkeit gelitten zu haben ſcheinen, kam es häufig vor, daß ſich ſchwächere Stämme in den Schutz von Stärkern begaben, um dadurch vor Angriffen geſichert zu ſein. Denn bei der Empfindlichkeit der Araber für die Stammesehre, wagte ſelten Einer, die Clienten-Stämme anzugreifen, weil die Schaich's und der ganze Stamm nicht gleichgültig gegen die Beleidigung ihrer Schützlinge waren. Dieſes Verhältniß hieß **Wilâyat** (ולאיה). Die Clienten-Stämme waren den Patronatsſtämmen gleichgeſtellt, folgten ihnen in den Krieg oder zu Fehden, hatten Antheil an der Beute; nur hatten ſie nicht die Initiative für eine kriegeriſche Unternehmung. Jedes Individuum der Clienten-Stämme war **eo ipso** frei, ſtand in keinem untergeordneten Verhältniß zu einem Patron, war nicht wie bei den Römern von deſſen Laune und Willkür abhängig. Selbſt das Connubium war zwiſchen den Mitgliedern der Patronatsſtämme und der Clienten-Stämme eingeführt. Mit einem Worte: der Client war unter den Arabern frei. Ein **Waliju** (וְלִי) war urſprünglich ein Nachbar, Anwohner, wie im Griechiſchen πελάτης. Aber wie dieſer allmälig zum θής, zum Miethsknecht und zum Clienten geſunken iſt, eben ſo ſcheint aus dem **Waliju** bei den Arabern ein **Assecla**, ein Gefolgsmann geworden zu ſein. Der Verlauf der Sprache hat dann unterſchiedslos mit **Maula** (מַוְלִי, Plur. מַוָאלִי) zugleich Herr und Knecht bezeichnet. Das Verbum ולי hat dadurch eine verſchiedenfache Bedeutung erhalten; doch iſt die Grundbedeutung „Schutzver-

hältniß" nicht zu verkennen, alſo Freund und Helfer ſein, und im **Passivum** וְלִי, untergeordnet ſein.

Im hebräiſchen Alterthume fehlt dieſes Verhältniß, wie ſich denken läßt, auch nicht. Für die Häufigkeit des Vorkommens ſpricht deutlich genug das dafür ausgeprägte Verbum, das mit dem Arabiſchen ولى Aehnlichkeit hat, nämlich לוי (לוה); es wird öfter auf den Fremdling (בן הנכר oder גר) angewendet (Jeſ. 14, 2) ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב; (daſ. 56, 3; 6) בן הנכר הנלוה אל ה'; (Zachar. 2, 15) ונלוו גוים רבים אל ה'. Es bedeutet alſo, ſich einem Stärkern zum Schutzverhältniß, zur Clientel anſchließen. Es iſt demnach wünſchenswerth zu ermitteln, wie wurden Clienten des hebräiſchen Volkes, beſiegte Urbewohner und Fremdlinge, faktiſch und nach dem Geſetze behandelt.

Aus dem Richterbuche wiſſen wir, daß die Ureinwohner Kanaan's, die oft genannten ſieben Völkerſchaften, bei der Eroberung des Landes durch die Iſraeliten keineswegs vertilgt wurden, vielmehr im Lande inmitten der herrſchenden Stämme blieben (Richter 1, 21—35). Die Jebuſiten waren noch zu David's Zeit in Jeruſalem, die Kanaaniter in der Ebene Jesreel bis Betſchean einerſeits und bis Dor andererſeits mitten unter Manaſſiten und auch unter anderen Stämmen, endlich Emoriter unter und neben dem Stamme Dan. Dieſe Reſte der ſieben Völkerſchaften werden ohne Zweifel in der Bibel als תושבים „Beiſaſſen" bezeichnet im Gegenſatze zu den גרים, Eingewanderten. Jene waren im Vergleich mit dieſen ebenſo gut Autochthonen, wie die Iſraeliten. Aus der Erzählung von Arawna, dem Jebuſiten (Sam. II 24, 20 fg.) iſt erſichtlich, daß dieſer auch nach der Eroberung von Jebus durch David Selbſtſtändigkeit behalten hat. Er beſaß noch Feld, Tenne,

---

*) Allerdings hat תושב die Bedeutung der Inferiorität gegen die ישבי הארץ (wie יֶלֶד gegen יְלִיד); aber es bedeutet doch immer der im Lande Anſäſſige und von Anſäſſigen Abſtammende.

Keniten geweſen zu ſein; denn עירא היתרי und גרב היתרי (II. Sam. 23, 29) laſſen ſich nicht auf einen Stadtnamen zurückführen, da es keine Stadt Namens יִתְּר gegeben hat, ſondern nur יִתְּיר. Davon abgeleitet, hätten ſie genannt ſein müſſen הַיִּתְּרִי. Das Gentilicium Jithri führt auf den Stammvater der Keniten Jethro, auch Jether יתר (Exodus, 4, 18, vergl. ob. S. 292 Anmerk. 2). Dann würde es ſich erklären, daß im Verzeichniſſe der Helden David's die Namen der Nicht-Iſraeliten zuletzt aufgeführt worden: Zelek der Ammoniter, Nachrai aus der Stadt Beroth [1]), Iria der Jithri und Gareb der Jithri, d. h. Keniten.

Wie die Keniten, ſo ſtanden auch die Gibeoniten in einem Clientel-Verhältniß zu den Iſraeliten, waren aber nicht ſo günſtig geſtellt. Sie waren ſo recht Toſchabim, d. h. Eingeborene, welche nach der Eroberung im Lande blieben und Schützlinge der Iſraeliten wurden. Was auch der Grund ihrer Ausſchließung geweſen ſein mag, es iſt hiſtoriſch gewiß, daß ſie zu einer höchſt untergeordneten Stellung herabgedrückt waren; ſie mußten niedrigen Dienſt verrichten, Holz hauen und Waſſer ſchöpfen (Joſua c. 9, Deuteron. 29, 10). Die Gibeoniten bildeten die niedrigſte Claſſe unter den Clienten. Allein es iſt wohl zu beachten, daß ſie keineswegs dem Hauſe eines Patrons, wie die römiſchen Clienten, auch nicht einem Stamme unterthänig waren, wie die arabiſchen Walji, ſondern dem Altar und Tempel. Von dieſem Verhältniſſe haben ſie bekanntlich in ſpäterer Zeit den Namen **Netinim** (נתינים) empfangen, d. h. beigegeben zum niedrigen Dienſte für die Tempelbedürfniſſe. Sonſt aber waren auch die Gibeoniten frei, lebten urſprünglich in ihren Stammſitzen in Familiengruppen zuſammen und galten wegen des ihnen

[1]) נחרי הבארתי braucht nicht von dem Benjamitiſchen בארות, ſondern kann von dem im Norden gelegenen ברותה oder ברותי derivirt ſein.

Ausläufer des Seïrgebirges und zwar in einem Tiefthale zwischen Bergen gelegen zu haben, in der sogenannten Wüste Arad bei Horma unweit Kadesch (Richter das. verglichen mit Numeri 21, 1—4 und das. 14, 25; 45). Sie war in der Nachbarschaft der Amalekiter. Auf diesem Berge sah der heidnische Seher Bileam die Keniten und sagte von ihnen aus: „steinfest ist Dein Sitz (Keni) und in Fels gebettet Dein Nest" (Numeri 24, 21—22, mit Anspielung von קיני und קן). Als Saul den Kriegszug gegen die Amalekiter unternahm, ermahnte er die Keniten, sich aus deren Nachbarschaft zu entfernen, um nicht in Mitleidenschaft gezogen zu werden (I. Sam. 15, 6). Das Schutzverhältniß zwischen Israeliten und Keniten sollte nicht verletzt werden. Ein Theil der Keniten war bis zum Norden Palästina's gewandert, wohnte unter den Naphtaliten und, obwohl auch mit den Kanaanitern befreundet, fühlte sich mehr zu den Israeliten hingezogen, so daß Jael, ein Weib aus dessen Mitte, den Feldherrn Sisera zur Rettung Israel's tödtete (Richter 4, 11; 17 fg.). Obwohl die Keniten ursprünglich als ein den Israeliten fremder Stamm angesehen wurde (Genesis 15, 19) gleich den Kenisiten und den Kadmoni [1]), so hat das Schutzverhältniß sie doch, wie es scheint, den Israeliten sehr nahe gebracht, und zwar durch Heirathen. Die Nachricht in der Chronik, daß die Keniten zum judäischen Stamme gezählt wurde, und daß die Rechabiten von ihnen abstammten (I. Chr. 2, 55) kann unmöglich aus der Luft gegriffen sein, sondern muß auf einer Tradition beruhen. Nun werden die Rechabiten als vollbürtige Israeliten angesehen II. König 9, Jeremia c. 25). Einige Helden David's scheinen

---

[1]) Die קדמוני sind wahrscheinlich identisch mit den בני קדם, d h. Beduinen oder Halbaraber im Ostjordanlande, die bis Egypten und bis zum Euphrat umherschweiften, deren Land ארץ קדם oder קדמות genannt wurde. Auch diese werden als halbstammverwandt mit den Abrahmiden dargestellt (Genesis 25, 1—6).

Keniten geweſen zu ſein; denn עירא היתרי und נרב היתרי (II. Sam. 23, 29) laſſen ſich nicht auf einen Stadtnamen zurückführen, da es keine Stadt Namens יתר gegeben hat, ſondern nur יתיר. Davon abgeleitet, hätten ſie genannt ſein müſſen היתירי. Das Gentilicium Jithri führt auf den Stammvater der Keniten Jethro, auch Jether יתר (Exodus, 4, 18, vergl. ob. S. 292 Anmerk. 2). Dann würde es ſich erklären, daß im Verzeichniſſe der Helden David's die Namen der Nicht-Iſraeliten zuletzt aufgeführt worden: Zelek der Ammoniter, Nachrai aus der Stadt Beroth[1]), Iria der Jithri und Gareb der Jithri, d. h. Keniten.

Wie die Keniten, ſo ſtanden auch die Gibeoniten in einem Clientel-Verhältniß zu den Iſraeliten, waren aber nicht ſo günſtig geſtellt. Sie waren ſo recht Toſchabim, d. h. Eingeborene, welche nach der Eroberung im Lande blieben und Schützlinge der Iſraeliten wurden. Was auch der Grund ihrer Ausſchließung geweſen ſein mag, es iſt hiſtoriſch gewiß, daß ſie zu einer höchſt untergeordneten Stellung herabgedrückt waren; ſie mußten niedrigen Dienſt verrichten, Holz hauen und Waſſer ſchöpfen (Joſua c. 9, Deuteron. 29, 10). Die Gibeoniten bildeten die niedrigſte Claſſe unter den Clienten. Allein es iſt wohl zu beachten, daß ſie keineswegs dem Hauſe eines Patrons, wie die römiſchen Clienten, auch nicht einem Stamme unterthänig waren, wie die arabiſchen Walji, ſondern dem Altar und Tempel. Von dieſem Verhältniſſe haben ſie bekanntlich in ſpäterer Zeit den Namen Netinim (נתינים) empfangen, d. h. beigegeben zum niedrigen Dienſte für die Tempelbedürfniſſe. Sonſt aber waren auch die Gibeoniten frei, lebten urſprünglich in ihren Stammſitzen in Familiengruppen zuſammen und galten wegen des ihnen

[1]) נתרי הבארתי braucht nicht von dem Benjamitiſchen בארות, ſondern kann von dem im Norden gelegenen ברותה oder ברותי derivirt ſein.

geleisteten Schutzeides als unverletzlich. Als Saul sie einst blutig verfolgt hatte, wurde dieser Akt von dem ganzen Volke als eine so ungeheuerliche Unthat angesehen, daß eine blutige Sühne gerechtfertigt erschien (Sam. II, 21, 1—9). Die Gibeoniten oder Netinim behaupteten sich lange und überdauerten den ersten Fall Jerusalem's. Nach der Rückkehr aus Babylonien bildete sie eine eigene Klasse oder Kaste, die ihren Wohnsitz in Jerusalem im Stadttheile Ophla hatten (Nehemia 3, 26; Esra 2, 58). Sie wurden indeß als eine selbstständige Körperschaft angesehen und durften sich an der Wiederherstellung der Mauern Jerusalems gleich den edlen Familien betheiligen (das.). Ob das Connubium zwischen den Gibeoniten und Israeliten bestand, ist zweifelhaft.

Solchergestalt war das Clientelverhältniß zwischen den im Lande gebliebenen besiegten oder halbbesiegten Ureinwohnern und den erobernden Israeliten. Die Beziehungen zu denselben waren nicht ganz gleich. Während die Keniten und wohl auch die Chititen, Jebusiten auf gleichem Fuße zu den herrschenden Stämmen standen, waren die Gibeoniten in einer gewissen Abhängigkeit gehalten.

Unter Salomo wurde das Gleichheitsverhältniß der geduldeten Clienten gestört. Er hat den Rest der sieben Völkerschaften in Palästina 170,000 Mann zu Frohndienst (למס עבד) herangezogen, um Steine auszuhauen und die Lasten bis zum Bauplatz des Tempels zu befördern. Einen Anhaltspunkt dafür bietet der gewiß historisch unanfechtbare Bericht im Anfang der Richter. Dort, wo erzählt wird, daß die Ueberbleibsel der sieben Völkerschaften Anfangs nicht unterworfen werden konnten und also sich inmitten der Israeliten behauptet haben, wird hinzugefügt: als aber Israel mächtig wurde, hat es diese kanaanitischen Reste zum Frohndienste gebracht, aber nicht vertrieben oder vertilgt (1, 28), ויהי כי חזק ישראל וישם את הכנעני למס והוריש לא הורישו. Diese Zeit der „Erstarkung Israel's", wenn auch un-

bestimmt gelassen, scheint sich auf die Königsepoche und speciell auf die Salomonische Zeit zu beziehen. Denn es wird daselbst auch erzählt, daß der Stamm Ephraim nicht im Stande gewesen sei, die Kanaaniter in Gazer zu unterwerfen, so daß sie in dessen Mitte blieben. Die **LXX** haben auch hier V. 29, wie bei den andern Städten den nothwendigen Nachsatz *καὶ ἐγένετο εἰς φόρον* (ויהי למס). Nun erzählt uns das Königsbuch, daß die Stadt Gazer erst in Salomo's Zeit von Pharao erobert wurde, der sie seiner Tochter, der Frau Salomo's, zum Geschenk gemacht hat (I, 9, 16—16). Bis dahin müssen also die Kanaaniter in Gazer unangefochten geblieben sein. Folglich muß sich die Unterjochung der Gazarener auf die Salomonische Zeit beziehen und wohl auch die der übrigen kanaanitischen Ueberbleibsel.

Indessen war diese Knechtung der Clientenstämme durch Salomo kein normales Verhältniß, sondern nur ein Ausfluß seines despotischen Regiments. Denn auch Israeliten hat er zur Frohde gezwungen. Denn wenn auch im Königsbuche erzählt wird, daß er Israeliten nicht als Knechte gebraucht hat (das. 9 22), so wird anderweitig erzählt, Salomo habe 30,000 Israeliten zum Libanon geschickt, um Holz zu fällen und zwar zur Frohnarbeit (das. 5, 27—28): ויעל המלך שלמה מס מכל ישראל ויהי המס שלשים אלף איש וישלחם לבנונה. Darum beklagten sich auch die israelitischen Stämme nach Salomo's Tod, daß er ihnen ein schweres Joch aufgelegt habe (das. 12, 4) אביך הקשה את עלנו. Die Knechtung der Clienten, der תושבים, unter Salomo, scheint also nur ein Ausnahmezustand und vorübergehender Natur gewesen zu sein. David dagegen hat ihre Freiheit in nichts beschränkt, vielmehr aus ihrer Mitte tapfere Männer unter seine Helden aufgenommen.

Verschieden von den eingesessenen Clienten (תושבים) ist eine andere Classe, die Zugewanderten oder Angesiedelten (גרים). Sachgemäß haben die griechischen Vertenten das Wort גר im Pentateuch durch *προσήλυτος* wiedergegeben, Ankömm-

linge, die aus einem andern Lande in das Land Israel eingewanderten Fremdlinge, die daselbst Schutz suchten und fanden. Wenn wir auch nicht historisch beurkundet finden, daß Fremde das Indigenat im Israelitischen Staate nachgesucht haben, so läßt es sich voraussetzen, daß Moabiter, Ammoniter, Idumäer, Aramäer und selbst Aegypter sich in Palästina angesiedelt haben. Das Gesetz setzt sie als vorhanden voraus, indem es vorschreibt, daß die Idumäer sofort, die Aegypter im dritten Geschlechte als Vollbürger aufgenommen werden sollen (Deuter. 23, 3—9). Das Gesetz statuirt öfter einen Unterschied zwischen einem תושב, eingesessenen Clienten und גר einem eingewanderten Schützling; daher muß die Differenz gesucht werden. Es läßt sich denken, daß Fremdlinge nicht in großen Massen nach Palästina imigrirten, sondern nur einzelne Individuen allenfalls mit Familienkreisen. In dieser Vereinzelung waren sie dem israelitischen Staatsorganismus wenig gefährlich, ungleich weniger als die autochthonischen Clienten. Noch mehr, diese Gerim mußten sich wegen ihrer isolirten Stellung enger an die Stadt oder den Stamm, die sie aufgenommen, anschließen und sich in Sitten und Daseinsweise der Israeliten einleben, wozu sie auch schon die Beweggründe ihrer Einwanderung führen mußte. Denn bei der Liebe zur Seßhaftigkeit der alten Völker, namentlich der morgenländischen — nachdem die Nomadenperiode vorüber war — kann nur entweder Unzufriedenheit mit dem Geburtslande oder Vorliebe für das israelitische Land solche Gerim bewogen haben, sich unter die israelitische Clientel zu begeben. Solche Einwanderungen von einzelnen Nachbarfamilien sind wohl zur Zeit geschehen, als in Palästina eine starke, glänzende und verhältnißmäßig glückliche Regierung bestand, unter David und Salomo, und später unter Jerobeam II. und Usiah. Daher heißt es bei der Schilderung der glücklichen Tage in Israel, welche als Folge der Anhänglichkeit an das Bundesgesetz verheißen wird: „Du wirst mächtige Völker zum Anschluß (an Dich) bringen, Du aber

wirſt Dich nicht (an ſie) anſchließen“ [1]), d. h. Einzelne oder Stämme mächtiger Völker werden ſich unter Iſraels Clientel begeben, Iſrael aber wird nicht nöthig haben, ſich an mächtige Nachbarvölker anzulehnen und ihren Schutz zu ſuchen, wie es auch in Jeſaia prophezeit iſt (o. S. 291). In der Schilderung der angedrohten Strafe beim etwaigen Bundesbruche wird das Umgekehrte vorausgeſetzt: „Der Fremdling in Deiner Mitte wird immer höher ſteigen und Du immer tiefer ſinken; er wird Dich ſchützen müſſen, aber Du nicht ihn, er wird Haupt werden, Du aber Schweif.“

Die Gerim waren demnach verſchieden von den Toſchabim; ſie werden daher im Geſetze als zweierlei Claſſen behandelt. Wenn auch einmal ſcheinbar die Identität vorausgeſetzt wird (Levit. 23, 47 תושב עמך לגר ונמכר), ſo iſt es als Aſyndeton aufzufaſſen, wie es auch **LXX** wiedergeben: *τῷ προσηλύτῳ ἢ παροίκῳ* und eben ſo die ſyriſche Verſion. Nur die Chronik nennt die unterworfenen Autochthonen in Paläſtina, d. h. die תושבים, auch Gerim (II, 2, 16 האנשים הגירים בארץ ישראל), was in Königsbuche von den Ueberbleibſeln der ſieben Völkerſchaften erzählt wird. Die Gerim, die eingewanderten Fremden, haben ſich wie vorausgeſchickt, in der Regel eng an die Iſraeliten angeſchloſſen oder, was daſſelbe iſt, haben den iſraelitiſchen Cultus angenommen

---

[1]) Deuteron. 28, 12 והלוית גוים רבים ואתה לא תלוה, kann nichts anderes bedeuten, als daß ſich Clienten zu Iſrael einfinden werden; denn im hergebrachten Sinne הלוה, leihen, zu nehmen wie es die LXX zuerſt wiedergeben: *δανιεεῖς*, kann durchaus nicht richtig ſein. Denn der Iſraelitiſche Staat war zu keiner Zeit ein Handelsſtaat mit Capitalien, daß von ihm ausgeſagt werden könnte, er werde Anleihen vergeben können. לוה in Kal und Hiphil kann alſo nur bedeuten ein Schutzverhältniß eingehen. Ebenſo daſ. V. 44. Ueberhaupt hat לוה gar nicht die Grundbedeutung Geld borgen und in Hiph. Geld leihen. Dafür iſt das Verbum נשה ausgeprägt. Nur in einem gewiſſen Sinne bedeutet לוה borgen. Wenn Jeſ. 24, 2 כמלוה כלוה כנשה כאשר נשא בו nicht eine Tautologie ſein ſoll, ſo kann es nur ausſagen: der Patron wie der Client, der Gläubiger wie der Schuldner.

(נלוים על ה'), während die Toschabim, weil sie in größeren Gruppen zusammenhingen, in der Regel ihre Selbstständigkeit bewahrten. Obwohl beide Classen im Clientelverhältniß zu den Israeliten standen oder vorausgesetzt werden, behandelt sie das pentateuchische Gesetz doch in manchen Punkten verschieden.

Gleichgestellt sollten sie einander und auch mit den Israeliten in Bezug auf den Schutz durch die Asylstädte sein (Numeri 35, 15) bei einem unfreiwilligen Mord gegen die Blutrache: „die sechs Städte sollen für die Söhne Israels, die Eingebornen (Toschab) und die Ankömmlinge (Ger) zur Zuflucht dienen". Es ist ein höchst humanes Gesetz in Vergleich mit den alten Gesetzgebungen und überhaupt mit denen, welche nicht von der biblischen Gleichheitsidee durchweht waren. Beide Classen hatten ferner volle Dispositionsfähigkeit über ihr Vermögen und durften sogar freie Israeliten als Sklaven kaufen (Levitic. 25, 47—54). Nur lag den Verwandten des freiwilligen Sklaven die Pflicht ob, ihn von den Clienten loszulösen, und wenn dieses nicht geschehen ist, so befreite ihn das Jubeljahr aus der Sklaverei, aber nicht anders, als wenn er sich einem Israeliten verkauft hätte. Es versteht sich von selbst, daß solche Clienten auch Grund und Boden in Palästina erwerben durften, freilich unter derselben Einschränkung, wie bei israelitischen Käufern, daß das erworbene Grundstück im Jubeljahr dem Ureigenthümer heimfallen sollte. Wie grundverschieden von der athenischen und römischen Gesetzgebung, nach welcher der Client nicht einmal einen Proceß anstrengen durfte, wenn sein Patron oder προστάτης ihn nicht vertrat! Auch in Bezug auf Unterstützung im Falle der Verarmung scheinen beide Classen von Clienten den Israeliten gleichgestellt zu sein. Aber hier ist der Text dunkel. Das Gesetz lautet (das. 25, 35): וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך אל תקח מאתו נשך ותרבית וגו׳. Nach den jüdischen Auslegern gilt das Gesetz von den eingeborenen Nichtisraeliten und eingewanderten Fremdlingen eben so, wie von

Israeliten. Wenn sie verarmt sind, sollen sie unterstützt werden; man soll ihnen Darlehen ohne Zinsnahme geben. Der griechische Vertent hat aber eine ein wenig verschiedene Auslegung (oder einen anderen Text?): ἀντιλήψῃ αὐτῶ ὡς προσηλύτω καὶ παροίκω, „Du sollst ihm unter die Arme greifen wie einem angesiedelten Fremdling und einem Einsassen", d. h. Du sollst ihn wie einen Ger und Toschab behandeln, nicht schlimmer, aber auch nicht besser, was so ziemlich auf Eins hinausliefe. Denn es schließt jedenfalls die Pflicht ein, daß die Beisassen und Fremdlinge ebenfalls unterstützt werden sollen. Die syrische Uebersetzung — wie meistens anerkannt, von einem Juden herrührend — legt das Gesetz ganz anders aus: לא תאחדיוהי איך עומרא ואיך תותבא, „Du sollst ihn nicht bloß wie einen Fremdling und Beisassen unterstützen," d. h. Du sollst ihn mehr und besser unterstützen, daß er bei Dir lebe, daß Du nicht Zins von ihm nehmest. Dadurch wäre die Unterstützungspflicht für die zweierlei Clienten nicht geboten. Urgirt man das Zinsgesetz, dann würde diese Auslegung gerechtfertigt erscheinen.

Um ferner constatiren zu können, in welchen Punkten diese beiden Classen von Clienten nach dem Gesetze einander und mit den Israeliten gleichgestellt waren, und in welchen andern die Toschabin besonderen Ausnahmen unterworfen waren, ist vor Allem nöthig, den Umfang des Begriffes von אזרח zu definiren. Die griechischen Vertenten geben das Wort consequent mit αὐτόχθων wieder, was wohl auch richtig ist mit der elliptischen Ergänzung von הארץ, obwohl die Etymologie noch zweifelhaft ist. Aber Autochthonen im strengen Sinne waren auch die Toschabim, die Reste der sieben Völkerschaften, die Gibeoniten, die Keniten, welche inmitten der Israeliten wohnten. Die Formulirung mancher Gesetze scheint auch diese als Eingeborne zu betrachten; daher hält der Text es für nothwendig, manchmal den Begriff näher zu bestimmen durch den Zusatz אזרח בשראל, den Eingeborenen des Landes von den Israeliten,

d. h. mit Ausſchluß der nicht-iſraelitiſchen Ureinwohner. So (Levit. 23, 42) bei der Vorſchrift für das Hüttenfeſt: כל האזרח בישראל ישבו בסכת, wodurch ſowohl die eingeborenen Nichtiſraeliten, ſowie die angeſiedelten Fremdlinge von der Beachtung dieſes Geſetzes ausgeſchloſſen werden ſollen. Eben ſo (Numeri 25, 29), האזרח בבני ישראל ולגר הגר בתוכם תורה אחת יהיה לכם לעשה בשגגה, daß nur eingeborene Iſraeliten und Fremdlinge ein Sündopfer für Vergehungen bringen ſollen; davon ſind eben nur eingeborene Nichtiſraeliten, die תושבים, eximirt. Ebenſo Ezechiel 47, 22 und Levit. 19, 34, כאזרח מכם d. h. מבני ישראל. Man ſollte alſo annehmen, wo dieſer Zuſatz fehlt, dann ſeien auch die nichtiſraelitiſchen Ureinwohner demſelben Geſetze unterworfen und den Iſraeliten gleichgeſtellt. So namentlich in Bezug auf das Strafrecht bei Mord (Levit. 24, 22): משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח, daß dieſes Geſetz für Fremdlinge und für Eingeborene gleichviel ob Iſraeliten oder Nichtiſraeliten gelten ſoll. Man vergegenwärtige ſich, wenn an einem Gibeoniten oder Keniten ein Mord begangen wäre. Eben ſo in Bezug auf Gotteslästerung (daſ. 24, 16) כגר כאזרח בנקבו שם יומת, wobei es ſich nicht denken läßt, daß, wenn ein nichtiſraelitiſcher Autochthone eine Blasphemie gegen Gott ausgeſtoßen hätte, er ſtraffrei ſein ſollte. Eben ſo wenig läßt ſich eine Ausnahme von den Geſetzen der Blutſchande und der Unzucht denken. Wenn es nun heißt (Levit. 18, 26) ולא תעשו מכל התעבת האלה האזרח והגר הגר בתוככם, muß man vielmehr annehmen, daß auch die mit den Iſraeliten engverbundenen Ureinwohner damit verwarnt werden, ſich nicht blutſchänderiſchen Umarmungen zu überlaſſen.

Indeſſen ſtößt man bei dieſer Annahme, daß אזרח ohne Attributiv בישראל, auch die Toſchabim umfaſſen ſoll, auf Schwierigkeiten. Oefter kommt bei Geſetzen der Ausdruck אזרח vor und noch dazu in Verbindung mit גר, und doch können eingeborene Nichtiſraeliten nicht darin eingeſchloſſen ſein, z. B. bei der Vor-

schrift für die Versöhnungsfeier (Levit. 16, 29), welche allerdings auch den Peregrinen zur Pflicht macht, am Versöhnungstage zu fasten und nicht zu arbeiten האזרח והגר, aber schwerlich sollten die autochthonen Clienten demselben Zwang unterliegen. Bei solchen Gesetzen ist aber zu beobachten, daß diese Classe entweder ausdrücklich eximirt wird, wie beim Paschafeste (Exodus 12, 49, Numeri 9, 14): daß ein Beisasse nicht zum Theilnehmen daran zugelassen werden soll (das. V. 43) תושב ושכיר לא יאכל בו, oder daß im Gesetze angedeutet ist, es sei ursprünglich für die Israeliten erlassen, und nur die Gerim sollen auch dazu verpflichtet sein. In diesem Falle ist unter אזרח von selbst בבני ישראל zu verstehen. Das kann man bei dem Gesetze in Betreff des Blutgenusses und der Verunreinigung (Levit. 17, 15) und dem Gußopfergesetz (Numeri 15, 13) beobachten. Von allen diesen Bestimmungen sind natürlich die autochthonischen Clienten ausgenommen, und nur die Peregrinen werden dazu verpflichtet. Der Grund ist, weil diese, wie angegeben, vermöge ihrer Vereinzelung sich enger an die Israeliten anschließen, wie vorausgesetzt wird; daher sind sie auch zur Befolgung vieler Ritualien, wie Versöhnungstag, verpflichtet. Es wird sogar vorausgesetzt, daß sie auch die Beschneidung an sich vollzogen haben (Exod. 12, 48). Sie sollen auch den Sabbat feiern, nnd am Feste der ungesäuerten Brode sollen sie Gesäuertes nicht im Hause behalten (das. 12, 19[1]).

Durch diese Betrachtung stellt sich der humane Geist der israelitischen Gesetzgebung auf's unzweideutigste heraus. Während in Rom die Peregrinen vollständig und in Athen größtentheils vom Genusse der Bürgerrechte ausgeschlossen waren, bis

[1]) Dieser Vers scheint auf den ersten Blick anzugeben, daß die Gerim der Exterminationsstrafe unterliegen wegen Vergehen des Genusses von Gesäuertem an dem Mazzot-Feste. Dem ist aber bei genauer Betrachtung nicht so, sondern es muß hier eine Parantheſe angenommen werden.

erst die Kaiserzeit durch das **jus gentium** dem auch für Römer nachtheiligen Uebelstand ein wenig abgeholfen hat, war der eingewanderte Fremde im israelitischen Staate vollständig gleichberechtigt, und hatte sogar zu den Heiligthümern Zutritt. Das Clientelverhältniß hatte für sie keinerlei Nachtheil. Oefter wird hervorgehoben, daß der Fremde nicht bedrängt, nicht beeinträchtigt werden soll (וגר לא תלחץ ולא תונגו). Für sie autochthonen Nichtisraeliten (תושב) war diese Ermahnung überflüssig, da sie in größeren Gruppen zusammenwohnte und so zu sagen eigene **gentes** bilden. Nur für die Gerim war diese Vorschrift wegen ihrer Isolirtheit nöthig. Wenn sie arm sind, soll ihnen das Zurückgelassene vom Felde eben so gut, wie den israelitischen Armen gehören (Levit. 19, 9—10).

Zum Schlusse müssen noch zwei Punkte in's Auge gefaßt werden, das Connubium- und das Mancipium-Gesetz. Das Kastenwesen und der Geburtsstolz zeigt sich am schroffsten und nachhaltigsten in dem Verhalten zur ehelichen Gemeinschaft, und das ausschließende Gesetz ist zuerst Produkt und dann Promotor der fast unvertilgbaren Antipathie. Das römische Recht war bekanntlich von einer außerordentlichen Härte in Bezug auf die ehelichen Verbindungen. Patricier mit Plebejern und später Römer mit Fremden konnten gar keine gültige Ehe eingehen, und Kinder aus einer Mesalliance hervorgegangen, waren unehelich, wie noch zum Theil in Europa zwischen Adlichen und Bürgerlichen. Das sinaïtische Gesetz statuirt keineswegs ein Eheverbot zwischen Israeliten und Clienten, nicht einmal in Bezug auf die sieben Völkerschaften. Es warnt nur (Exod. 34, 15—16) gegen ein intimes Verhältniß mit denselben, weil eine solche Verbindung zum Götzendienst und zu deren Laster unmittelbar führen würde. Erst das deuteronomische Gesetz verbietet das Connubium mit den Kanaanitern (Deuteron. 7, 6), aber nicht aus Kastenstolz, sondern wegen der Lasterhaftigkeit dieser Völker. Mit den

Clienten aus der Fremde ist aber die Ehe auch in diesem Gesetze nicht verboten (das. 23, 8—9 [1]).

Nur das Sklavengesetz statuirt einen Unterschied zwischen Israeliten und Clienten. Als Grundsatz wird aufgestellt, daß ein Israelite nicht als Sklave verkauft werden dürfte, und wenn verkauft, so soll er ausgelöst oder nach einiger Zeit wieder frei werden. Ein Israelite darf daher seinen Stammgenossen nicht als Sklaven behandeln und ihn nicht auf ewige Zeiten als solchen vererben. Wohl aber durften die im Lande Geborenen von den Israeliten als Sklaven für ewige Zeit erworben werden, auch von den Nachbarländern durften Sklaven gekauft werden (Levit. 25, 44—46). Wie es aber mit den Peregrinen-Clienten, welche, wie sich gezeigt hat, als Vollbürger angesehen waren, in dieser Beziehung zu halten sei, ist nach dem Texte des Gesetzes nicht ganz klar. Es heißt allerdings: וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו וממשפחתם אשר עמכם אשר הולידו בארצכם; das würde also aussagen, daß man von den autochthonischen Clienten, so gut wie aus der Fremde Sklaven kaufen dürfte, aber nicht von den naturalisirten Peregrinen. Nach dieser Deutung würden die Gerim vollständig wie Israeliten behandelt werden. Allein es ist im Gesetze nicht angegeben, daß die Peregrinen, wenn als Sklaven gekauft, im Jubeljahre wieder frei werden sollen gleich den Israeliten. Dieses Gesetz durfte nicht fehlen, wenn der Gesetzgeber die peregrinischen Clienten so sehr als Freie behandeln wissen wollte, daß sie ihre Freiheit nicht für ewig veräußern könnten. Auch ist der Ausdruck בני התושבים הגרים עמכם ganz ungewöhnlich. Das Verbum גור „einwandern" wird immer nur von גרים, Peregrinen, nie von Autochthonen gebraucht. Es scheint also, daß man vor dem Verbum הַגָּרִים das Substantiv וְהַגֵּרִים elliptisch zu

[1]) Der Ausdruck לא יבא בקהל ה' muß ganz anders aufgefaßt werden, was hier auseinanderzusetzen zu weitläuftig wäre.

ergänzen hat, wie Ezechiel (47, 22) ולהגרים הגרים בתוככם אשר הולידו בנים בתוככם. Das Gesetz würde also bestimmen, daß man Sklaven kaufen dürfe 1) von den fremden Völkern in der Nachbarschaft (מאת הגוים אשר סביבותיכם), 2) von den Eingebornen (מבני התושבים), und 3) auch von den Peregrinen im Lande (הגרים עמכם . . אשר הולידו בארצכם). Dadurch wäre auch der scheinbare Pleonasmus: „Die in eurem Lande gezeugt wurden", erklärt. Eine solche Ellipse muß man nothwendig annehmen in dem Vers (das. 25, 6): ולתושבך הגרים עמך. Hier werden sämmtliche Classen aufgezählt, welche am Erlaßjahre die Produkte des Feldes frei und communistisch genießen dürften: Sklave, Miethling, Beisasse, aber der Fremdling ist nicht mit aufgeführt. Man muß also ergänzen ולגרך הגרים עמך.

Fassen wir das Ganze zusammen, so liefert das Ergebniß ein leuchtendes Zeugniß für das israelitische Volk und dessen Lehre. Nach der Eroberung Kanaans gab es inmitten der Stämme zweierlei Clienten, Peregrinen und Autochthonen. Jene waren den Israeliten in allen Rechten vollständig gleichberechtigt, und auch in fast allen Pflichten stellt sie das Gesetz gleich, (auch für Sabbath, Versöhnungstag), nur daß sie Gefallenes und Zerrissenes von Thieren genießen dürften (Deuteron. 14, 21). Die eingeborenen Clienten, Keniten, Gibeoniten, Jebusiten und auch von den übrigen sieben Völkerschaften hatten an den vorzüglichen Rechten der Bürger vollen Antheil. Sie waren frei an Leib und Gut, hingen von keinem Patron ab, durften über ihr Vermögen schalten, durften sogar Israeliten als Sklaven kaufen, allerdings nur auf Zeit, genossen das Asylrecht, unterlagen aktiv und passiv demselben Strafrechte. Von den Pflichten dagegen waren sie entbunden; nur durften sie nicht Gotteslästerung begehen und Blutschande treiben. Erst durch die Annahme, daß תושב ganz verschieden von גר ist, gelangt man zur Erkenntniß der Gesellschaftsverhältnisse im altisraelitischen

Staate und zur richtigen Würdigung der Gesetze in Bezug auf diese zweierlei Clienten. Selbstverständlich gelten diese Merkmale lediglich für die vorexilische Zeit, so lange es noch kein israelitisches Glaubensbekenntniß gab. In der nachexilischen Zeit waren die Zustände durchaus verändert. Erst in dieser Zeit wurde der Unterschied von **Prosolyti justitiae** (גר צדק) und **proselyti portae** gemacht.

Arabische Aeußerungen über Gebete der Juden.

Von Dr. Ign. Goldziher.

(Fortsetzung zum Aprilhefte).

Bevor wir einige Citate aus jüdischen Gebeten aus späterer Zeit anführen, wollen wir die Aufmerksamkeit der Leser auf einige Aeußerungen aus der ersten Zeit des Islam leiten. Sie werden uns durch die Traditionssammlung des **Buchârî** und andere Quellen geboten.

Nach einer von den Traditionskritikern nicht beglaubigten Tradition soll ein durch **Ibrahîm un-Nacha'î** vermittelter Ausspruch **Abû Bekr's** und **'Alî's** den Unterschied zwischen den Gebeten der Rechtgläubigen einer — und der Juden und Christen andererseits in der Weise festsetzen, daß jene an Verdienstlichkeit dadurch gewinnen, daß der Satan dieselben durch seine Einflüsterungen stören will, was ihm jedoch beim Muslim nicht gelingt: während die Gebete der Ungläubigen von ihm unangefochten bleiben. Ja, „ein jedes Gebet, das nicht durch den Satan in dieser Weise gestört zu werden Gefahr läuft, wird von Gott nicht angenommen." **'Alî b. Majmûn ul Magribî**, ein Sittenrichter des 10. Jahrhunderts der Hig'ra[1]) unterwirft diesen Ausspruch einer

[1]) Er übt dieses Amt in mehreren Werken. Eine Kritik der Sufis und

eingehenden Kritik und ſtellt deſſen Glaubwürdigkeit in einer dem Thun und Treiben des Satans gewidmeten Monographie [1]) in Abrede: ונץ אלנקל אלמרכור סיל אברהים אלנבעי ען אלוסוסה פי אלצלאה פקאל כל צלאה לא וסוסה פיהא לא יתקבלהא אללה העאלי פאן אליהוד ואלנצארי לא וסוסה להם פי צלאתהם וקאל אבו בכר אלצריק ועלי בן אבי טאלב רצי אללה ענהמא אלפרק בין צלאתנא וצלאה אלכפאר וסוסה אלשיטאן פי צלאתנא לאנה ליס ללשיטאן מע אלכפאר וסוסה לאנהם ואפקוה ולא כאלפוה ואלמחארבה אלמכאלפה. Der Grund deſſen, daß die Gebete der Ungläubigen von dem Satan nicht geſtört werden, iſt der, daß ſeine Einflüſterungen ſich nur auf Perſonen beziehen können, die ihn bekämpfen und ihm widerſprechen, was bei Juden und Chriſten nicht der Fall iſt.

Häufig wird darauf Bezug genommen, daß die Juden zum Gebete in ihren Synagogen durch den Schall eines Blasinſtrumentes zuſammengerufen wurden, daß alſo die Stelle des modernen „Schulklopfens" ein „Schulblaſen" vertrat. **Ibn Ishâk** erzählt in der Biographie Muhammeds, daß zur Zeit des Auftretens des Muhammed ein **ʿAmr b. Saîd** zu den **Benî kureiza** ging und ſie in der Synagoge fand; dann blies er in ihre Poſaune und ſie verſammelten ſich um ihn. פונדהם פי אלכניסה פנפך בוקהם פאנתמעו פי. Hier vertritt dieſes Signal einen Aufruf zur Verſammlung im Allgemeinen. — Als die Muſlims nach Medina kamen, verſammelten ſie ſich und beriethen über ein Mittel, die Zeit des Gebetes anzuzeigen. Einige ſchlugen die Glocke vor, ein Mittel, welches die Chriſten anwendeten, andere meinten, es wäre beſſer ein bûk zu gebrauchen, wie es die Juden thun (פקאל בעצהם אתכדוא נאקוסא מתל נאקוס אלנצארי וקאל בעצהם בל

Rechtsgelehrten in Syrien, Aegypten u. ſ. w. liegt in Leipzig handſchriftlich, ein anderes Werk ähnlichen Inhalts erwähnt bei Hagî Châlfâ V, 203 Nr. 10,682.

[1]) ביאן פצל כיאר אלנאס ואלכשף ען מכר אלוסואס Handſchr. der Leipziger Univerſitätsbibliothek Nr. 151 Bl. 110 verso.

בוקא מתל קרן אליהוד), bis daß der Prophet, nachdem ʿOmar mit seinem Rathe die Initiative ergriff, dem Bilâl das Amt ertheilte, durch mündlichen Ausruf die Gläubigen zum Gebete zusammenzurufen.[1]) Einem Schriftsteller des siebenten Jahrhunderts dient dieser Unterschied als Beweis des Vorzuges des Islam vor allen anderen Religionen. Ṣinhâgi nämlich (st. 684 H.) sagt in seiner gegen Judenthum und Christenthum gerichteten Polemik כתאב אלאגובה אלפאכרה ען אלאסולה אלפאגרה (Ms. Leyden cod. 173 Golius Bl. 37 verso): „Wir kennen in keiner der Religionen eine Art des Kenntnißgebens von den für die Gebete bestimmten Zeiten, die mehr als eben dieses Kenntnißgeben in sich faßt. Die Juden wenden nämlich zu diesem Zwecke ein Blasinstrument an, die Christen schlagen mit einem Holzstücke auf das andere oder thun dies mit anderen leblosen Dingen und nennen dies nâkûs, eine andere Religionsgenossenschaft bewirkt diese Kundgebung durch Fackeln. Es ist bekannt, daß diese Dinge alle nichts anderes bewirken, als eben diese Kundgebung. Ganz anders in dieser (der muhammedanischen) Religion und nur in ihr allein. Denn der Mueḏḏin verrichtet viel mehr als das bloße Zusammenrufen zum Gebet; außer diesem enthält seine Art des Ausrufens noch eine vorzügliche Lobpreisung des allwissenden Königs und das wiederholte Aussprechen des Glaubensbekenntnisses und die preisende Hervorhebung des Werthes des Gottesgesandten, und die Aufmunterung zum Gebete: אנא לא נעלם פי שריעה מן אלשראיע אעלאמא באלאוקאת אלמעינאת ללצלאה בשי ישתמל עלי מצלחה גיר אלאעלאם פאליהוד יעלמון באלבוק ואלנצארי תצרב כשבה עלי כשבה או נוע אכר מן אלגמאדאת יסמונהא אלנאקוס וגיר האתין אלמלתין תעלם באלניראנה ומעלום אן אלאמור לא תחצל אלא מצלחה אלאעלאם ושרע פי הדה אלשריעה וחדהא אלאדאן פחצל אלאעלאם ומצלחה אפצל אלתנא עלי אלמלך אלעלאם ותגדיד כלמה אלאימאן ותסכים קדר רסול אלמלך אלדיאן ואלחץ עלי אלצלאה. In einer anderen Tradition wird bei

[1]) Buchârî's Traditionssamml. ed. Bûlaḳ I. S. 79.

Gelegenheit der Frage, ob die Begräbnißplätze der Ungläubigen in Moscheen umgewandelt werden dürften, der Ausspruch Muhammeds angeführt: „Gott verfluche die Juden, welche die Gräber ihrer Propheten als Betorte benutzen“[1] (לעג אללה אליהוד אתכדוא קבור אנביאהם מסאגד) ein Fluch, den eine andere Tradition[2] auch auf die Christen, von denen sie dasselbe berichtet, ausdehnt. Diese Anschauung Muhammeds wurde später eine Waffe in der Hand der muhammedanischen Protestanten — der sogen. Wahhabiten — die sich zunächst gegen den Heiligencultus und die Wallfahrt zu ihren Gräbern richteten.

Gehen wir nun zu Aeußerungen neueren Datums über. Zunächst wollen wir eine Expectoration des schon erwähnten **Sinhâgi** gegen die Juden folgen lassen, die auch über unseren **terminus** חוּץ Aufschluß geben kann. (Eine Stelle desselben Inhaltes findet sich auch bei dem gleich zu erwähnenden **Ibn Gauzia** Bl. 118 **verso**): „Die Völker, welche über sie (die Juden) herrschten, hörten nicht auf, sich in der allerfeindlichsten Weise gegen sie zu wenden und ihre Vernichtung, die Zerstörung ihrer Wohnsitze und das Verbrennen ihrer Bücher zu beabsichtigen, bis daß der Islam kam und sie unter dem Schutze der Perser fand (mit Ausnahme der Juden Arabiens); ja noch mehr! ihre eigenen widerspenstigen und frevelhaften Könige dienten lange Zeit den Götzen und verließen die Gesetze der Thora. Zu diesen lange dauernden und immer sich vermehrenden Unglücksfällen (nämlich den erwähnten Vertilgungsversuchen u. s. w.) kam noch, daß ihnen der Unterthanenschutz entzogen wurde, und daß ihnen die Völker, besonders die Perser, die Ausübung der Beschneidung und das Verrichten ihrer Gebete verboten, weil sie wußten, daß der bedeutendste Theil ihrer Gebete darin bestand, die Vernichtung der Völker und die Zerstörung der Welt — mit Ausnahme ihres Landes Kanaan zu erflehen. Als nun die Juden dies sahen, erdichteten sie sich Gebete und mengten sie unter einzelne Abschnitte ihrer regelmäßigen Gebete und nannten jene **al-hazâna**

[1] Buchâri das. S. 66.
[2] Das. S. 67.

für welche ſie Melodieen erfanden. Zur Zeit des Gebetes verſammelten ſie ſich, dieſelben abzuſingen und zu recitiren. Der Unterſchied zwiſchen dieſer **hazâna** und dem Gebete beſteht darin, daß dieſes keine Melodie hat und daß es jeder für ſich recitiren kann, es iſt auch nicht erlaubt, daß man es öffentlich vor anderen Leuten verrichte (?); die **hazâna** hingegen wird öffentlich in Gemeinſchaft abgehalten. Wenn ihnen nun die Perſer Vorſtellungen darüber machten, (daß ſie das Verbot, welches ihnen die Abhaltung von Gebetsverſammlungen unterſagt übertreten), ſo ſagten ſie: wir ſingen und klagen in Betreff unſer ſelbſt „ſo daß ſie die Perſer in Ruhe ließen. Seitdem ſind die Perſer ſelbſt vernichtet worden, und wir ließen ſie ihre Religion ausüben und ſtörten ſie nicht in der **hazâna**.“ ומא ואלת אלאמם אלתי אסתולת עליהם כאלכסראנין ואלבאבלנין ואלפרס ואליונאן ואלנציארי תקצדונהם אשר קצד וחטלב אסתיצאלהם וכראב בלארהם וחרק כתבהם חתי גא אלאסלאם פוגדהם תחת דמה אלפרס אלא יהוד אלערב ואשד מן דלך מלוכהם אלעצאה אלטגאה אלאסראילין אלדין עבדוא אלאצנאם פתרכוא אחכאם אלתוראה ושרעהא אלדהר אלטויל ומע חטאול הדה אלאפאת וחזאידהא מנעוהם דמחהם ומנע אלאמם להם לא סימא אלפרס מנעוהם מן אלכתאן ואלצלאה לעלמהם אן מעטם צלאתהם דעא עלי אלאמם באלבואר ועלי עלעאלם באלכראב סוי בלארהם אלתי הי ארץ כנעאן ולדלך למא ראת אליהוד דלך אכתרעו אדעיה מזגוא בהא פצולא מן צלואתהם וסמוהא אלחואנה וצאגוא להא אלחאנא וצארוא יגחמעון אוקאת אלצלאת עלי תלחינהא והלאותהא ואלפרק בין הדה א־חואנה וכין אלצלאה אן אלצלאה בגיר תלחין ויתלוהא וחדה ולא יגוז אן יגהר באלצלאה גירה ואלחואנה ישארכה פי אלגהר גמאעה פכאנת אלפרס אדא אנכרת עליהם קאלוא נחן נלחן ננוח עלי אנפסכא פכפוא ענהם ומן דכרהם דהב אלפרס ואקררנאהם נחן עלי אריאנהם ועלי אלחואנה[1]. Etwas ſpäter als **Sinhâgî** lebte **Ibn Kajîm ul-Gauzîa** (ſt. 751 H.) und machte ſich durch ein ähnliches Werk wie das erſtere bekannt. Sein Werk führt den Titel: כתאב

[1]) Ms. Leiden daſ. II. Buch § 9.

הדאיה̈ אלחיארי פי אלאגובה̈ ען אליהוד ואלנצארי, welcher nach der Analogie eines ähnlichen Werkes der deutschen Literatur ganz passend übersetzt werden könnte: „Entdecktes Judenthum und Christenthum u. s. w." Wir könnten ganz possierliche Stellen aus demselben excerpiren und werden bald Gelegenheit nehmen, in diesen Blättern seine Polemik gegen die talmudische Literatur mitzutheilen. Es standen dem Verf. Mittheilungen zum Islam bekehrter Juden und Christen zu Gebote, wie er selbst mehrfach hervorhebt, und mit jüdischen Gelehrten disputirte er häufig in Dingen der Religion.[1]) Er wirft den Juden hie und da auch Stellen aus ihren Gebeten vor, die nach seiner Darlegung ihren Unglauben und ihre Gotteslästerung beweisen. In einem ihrer Gebete, so verräth der Verf. Bl. 93 recto (Ms. Leyden cod. 1510 Testa) sagen sie: אנתבה כם תנאם יא רב̈ אסתיקט̇ מן רקדתך „Erwache! wie lange willst du schlafen o Herr! erwache aus deinem Schlummer!" als ob er für sich den Zustand des sich Abwendens erwählt hätte. Sie spotten Gottes durch solche Anrede und durch den Aufruf zum Erwachen und zum Gegenwärtigsein bei ihrem Rufen. (פיהזונה בהד̇א אלכ̇טאב ללנבאהה̈ ואשתהאד אלצית) „Einer ihrer Vornehmen erzählte nach seiner Bekehrung zum Islam: du kannst es sehen, wie die Haut dessen fast birst, der diese Worte in seinem Gebete recitirt, er zweifelt nämlich nicht daran, daß dieselben durch Gott sehr hoch angeschrieben werden, und daß sie einen Eindruck auf ihn ausüben und daß er ihn durch dieselben bewegt."[2]) Später (Bl. 113 a.) ruft der Verf. den Juden zu: „Oder schämt sich nicht derjenige, der den Herrn durch sein Gebet vom Schlafe aufrütteln will, Menschen beschämen zu wollen, die in ihrem Gebete sprechen: Lob sei Gott dem Herrn der Welten, dem Barmherzigen und Allerbarmenden; dich beten wir an und dich flehen wir um Hilfe an"!? An einer anderen Stelle sagt er seinem zum Islam bekehrten jüdischen Gewährsmanne nach:

---

[1]) Er theilt in seinem Buche einige dieser Disputationen mit.

[2]) קאל בעץ̇ אכאברהם בעד אסלאמה פתרי אחדהם אד̇א תלי הד̇ה אלכלמאת פי צלאת̇ה תקשער גלדה ולא ישתך אן כלאמה יקע ענד אללה במוקע עט̇ים ואנה יות̇ר פי רבה ויחרכה לד̇לך.

„Wir und jeder Verſtändige ſagen mit Beſtimmtheit, daß die Thora, die Gott durch ſeinen Propheten Moſe geſendet, keine Gemeinſchaft hat mit dieſen ungereimten Lügen und Thorheiten, ſo wie wir auch mit Beſtimmtheit ausſagen können, daß das Gebet Moſe's und der Kinder Iſraels keine Gemeinſchaft haben damit, was ſie beten am Tage ..... von den zehn erſten Tagen des **Muharram** in jedem Jahre. Sie ſagen nämlich in ihrem Gebete etwas, deſſen Ueberſetzung folgende: „O unſer Vater! herrſche über alle Bewohner der Erde, damit jedes, das Seele hat, ſpreche: Gott. — Der Gott Iſraels herrſcht und ſeine Herrſchaft erſtreckt ſich über Alles.“ Ebendaſelbſt ſagen ſie noch: Gott wird König werden, und an jenem Tage wird Gott einzig ſein und ſein Name einzig.“ Sie meinen damit, daß Gott nicht eher König und einzig wird, bis die Herrſchaft in ihren Händen iſt; ſo lange aber dieſelbe anderen angehört, iſt Gott den Völkern nicht recht bekannt und in ſeiner Einheit bezweifelt, in ſeiner Herrſchaft angefochten. Es iſt genug klar und ausgemacht, daß Moſe und der Gott Moſe's nichts gemein haben mit dieſen Gebeten, ſo wie ſie nichts gemein haben mit jenen Abgeſchmacktheiten.“)[1])

Leyden, im Mai 1871.

---

[1]) ונחן וכל עאקל נקטע בבראה אלחוריה אלתי אנולהא אללה תעאלי עלי כלימה מוסי פי הדה אלאכאריב אלמסתחילאת ואלנוהאת כמא יקטע בבראה צלאה מוסי ובני אסראיל מעה מן הדא אלדי יקולונה פי צלאתהם אליום פאנהם אשא (?) מן אלעשר אלאול מן אלמחרם פי כל סנה יקולון יקולון פי צלאתהם מא תרגמתה יאבאנא אמלך עלי גמיע אהל אלארץ ליקול כל די נסמה אללה אלה אסראיל קד מלך ומלכתה פי אלכל מתסלטה ויקולון איצא פיהא וסיכון אללה אלמלך ופי דלך אליום יכון אללה ואחד ואסמה ואחד ויענון בדלך אנה לא ימדד כון אלמלך לה וכונה ואחדא אלא אנה אדא צארת אלדולה להם פאמא מא דאמת אלדולה לגירהם פאנה תעאלי כאמל אלדכר ענד אלאמם משכוך פי וחדאניתה מטעון פי מלכה ומעלום קטעא אן מוסי ורב מוסי ברי מן הדה אלצלואת בראתה מן תלך אלנוהאת. Die beiden corrumpirten Worte פאנהם אשא weiß ich nicht zurecht zu legen, am eheſten dürfte in אשא vielleicht אהנאן oder ähnliches ſtecken.

Veranlassung, Zweck und Entwickelung der halachischen und halachisch-exegetischen Sammlungen während der Tannaimperiode

im Umrisse dargestellt.

Zweiter Artikel.

Die geschichtliche Periode, in der sich ein Geistesprozeß vollzogen hat, der dem unserer Periode so ähnlich ist, ist, der Fachmann erräth es sogleich, die der Emoraim. Die Charakterähnlichkeit der literarischen Produkte beider Perioden ist so groß, daß selbst die einzelnen Abnormitäten, denen man in dem Schriftthum der einen begegnet, sich auch in dem der anderen wiederholen. Um uns hier auf ein einziges, aber bezeichnendes Beispiel zu beschränken. Die Verschiedenheit in der Namenangabe von Autoren und Ueberlieferern gewisser Satzungen, die dem Forscher in der Zeit der Tannaim entgegentritt, kommt auch, natürlich noch häufiger, weil nämlich der erhaltene Stoff reichhaltiger, in der Emoraimperiode vor. Kein Wunder. Sind ja die Aufgaben und Geistesthätigkeit dieser Periode im Großen und Ganzen nicht anders, als eine treue Fortsetzung der Geistesarbeit und des Strebens der vorhergehenden. Man braucht nur einen vergleichenden Blick einerseits auf die talmudischen Diskussionen und anderseits auf die tannaitischen, die in der Boraitoth, wenn gleich nur in fragmentarischer Gestalt aufbewahrt sind, zu werfen, um sich vollkommen zu überzeugen, daß beide Gruppen, was Form und Methode betrifft, sich nicht im mindesten von einander unterscheiden. Freilich bemerkt man in der Emoraimliteratur zwei wesentliche Momente, die das ausschließliche Eigenthum dieser letzten sind. Während bei den Tannaim das Bibelwort und die mündliche Ueberlieferung die Grundlage der Diskussionen ausmachten, bildeten bei den Emoraim Mischnah und Boraitha den Ausgangspunkt. Dem wissenschaftlich geschulten Talmudkenner ist es schon lange kein Geheimniß mehr, wie wenig Ernst es den Emo-

raim selbst mit der Herbeiziehung von Bibelversen in ihre Erörterungen war. Das andere Moment ist der in den emoraischen Erörterungen ausgeprägt hervortretende abstrakte Charakter der Beweisführung und Auffassung der betreffenden Objekte. Mit dem Auftreten der ersten Emoraim sieht man das kräftig sich äußernde Streben, den inneren Zusammenhang vereinzelter Halachoth hervorzufinden, das einerseits zur Bildung von Kategorien führte und anderseits einen noch richtigeren Fortschritt zur Folge hatte. Nach und nach wurde es zum Bedürfniß und dann etwas Alltägliches, den in den concreten Halachoth der Mischnah implicite liegenden Grundsätzen eine begriffliche Formulirung zu geben. Die äußerlichen und daher sehr losen Gruppirungsmittel der Uebersicht verschaffenden Anhaltspunkte der Mischnah machten nun begrifflicher Subsummirung Platz. Man vergleiche zur charakteristischen Verdeutlichung des Gesagten den großen Abstand zwischen der mischnaitischen und amoraischen Rubrizirungsmethode Chullin Cap. 3., Mischn. 1. und 2. einerseits und die Kategorien-Tabelle der Emora Ulla (Chullin Fol. 43a) anderseits. Der Talmudkundige wird diesen emoraischen Fortschritt am besten zu würdigen wissen, wenn er bedenkt, mit welcher Leichtigkeit er nun mit wenigen Worten das Objekt einer langen Reihe von Halachoth angeben kann. Auf dem Standpunkte der mischnaitischen Ueberlieferungsmethode gehört dies zu den Unmöglichkeiten. Wo man nun in einem sehr kurzen Satze, mitunter in ein Paar Worte die Quintessenz unzähliger einzelner Bestimmungen ausdrückt, hätte man auf dem früheren Standpunkte all die einzelnen Halachoth nennen müssen, um dasselbe Ziel zu erreichen. Für den Talmudkenner ist es überflüssig hervorzuheben, daß unter den kurzen Sätzen, die in den Talmudschulen geläufigen technischen Termini: שׁשׁת gemeint sind. Und bedarf es wohl nicht erst der besonderen Bemerkung, daß dieser nur scheinbar äußere Vortheil das Resultat eines begrifflichen Prozesses, die Frucht der vollkommenen Vertiefung in die betreffenden Objekte ist. So wesentlich und charakteristisch beide Merkmale nun, die Verschiedenheit des Ausgangspunktes und das abstrakte Element der Behandlung, auch sind, durch welche sich die emoraische Literatur von der tanaitischen unterscheidet, so hat doch der Gesammtcharakter beider Literaturhälften dieselben Grundzüge.

Eine weitere Ausführung dieser Andeutung wird nicht nur einer gebieterischen Anforderung entsprechen, sondern möchte auch zur näheren Kunde der Eigenthümlichkeiten des Talmud einen nicht uninteressanten kleinen Beitrag liefern. Dieser Gewinn dürfte eine geringe Abschweifung, wenn überhaupt eine einschlägige Betrachtung als Abweichung betrachtet werden könnte, zur Genüge rechtfertigen.

Wir erwarten keinen ernsten Widerspruch, wenn wir folgende Ansicht aufstellen. Die Geschichte der Halachahliteratur hat nur noch einen einzigen Zeitraum aufzuweisen, in dem die Halachah, wie in der Tannaimperiode, aus sich heraus, mit vollem Bewußtsein, naturkräftig und consequent alle Entwickelungsphasen durchgemacht hat. Den Anfang dieses Zeitraumes bezeichnen die ersten Emoraim, und den Entwickelungsabschluß bilden Alfassi und Maimuni. Freilich ist auch hier ein bedeutender Unterschied wahrzunehmen; derselbe beschränkt sich jedoch mehr auf Aeußerliches. In der Tannaimperiode vollzieht sich der Entwickelungsprozeß ohne Unterbrechung und Störung in einer relativ kurzen Zeitspanne. In dem gedachten Zeitabschnitte hingegen bemerkt man eine geraume Zeit, einige Jahrhunderte nämlich, in dem Entwickelungsgange einen gewissen Stillstand. Während dieser Zeit befindet sich der schaffende Geist, obschon keineswegs unthätig, so doch auf Umwegen. Denn dem inneren Zusammenhange nach folgen Alfassi und Maimuni unmittelbar auf, wenn nicht die Emoraim, so doch die Saboräer, die wahrscheinlich die letzte Hand an die Redaktion des Talmud gelegt haben. Die zwischen der Endredaktion dieses Riesenwerkes einerseits und den beiden erwähnten afrikanisch-spanischen Autoritäten anderseits befindliche Gaonimperiode bildet in diesem Entwickelungszeitraum eine Anomalie. Sie hat viel Aehnlichkeit mit einer spätern, seiner Zeit naturgemäßen Entwickelungsperiode der französisch-deutschen Epoche, deren Bedeutung vorzüglich in der Ausbildung und Entfaltung der Talmudauslegung und Casuistik liegt. Die talmudischen schriftstellerischen Leistungen der Gaonim finden, insofern die vorliegenden literarischen Produkte aus dieser Zeit zu einem Schlusse berechtigen, in den Erzeugnissen aus der Maharil'schen Schule das treueste Ebenbild. Die Gaonimperiode theilte sich gleichsam als hemmendes Moment in die organische Gliederung

der zweiten Epoche der Halachahentwickelung und verhinderte so eine Zeit lang die Abrundung derselben. Diesen zwar gewichtigen, aber in Rücksicht auf unseren Gegenstand immerhin nur äußerlichen Umstand wollen und können wir hier außer Acht lassen. Fixirt man die wesentlichen Theile der eben besprochenen Epochen, so findet man, daß diese in je zwei Abschnitte zerfällt, die zu einander in korrespondirendem Verhältnisse stehen. Die ersten Abschnitte beider Epochen stellen die Zeit der Sammlung, Erweiterung und Durcharbeitung des Materials dar; die anderen Abschnitte hingegen die Zeit der Klärung, Abrundung und Feststellung der gewonnenen Resultate. Die emoraische Periode entspricht den ersten drei, die alfaßi-maimunische den folgenden Tannaimgeschlechtern. Gewiß, die Dauer des Werdens und der Reife in beiden Epochen ist nicht dieselbe, vielmehr sehr verschieden. Während die Entfaltungsdauer der ersten Epoche sehr bald der der Reife Platz macht, nimmt in der zweiten Epoche die Entfaltungsdauer beinahe den ganzen Raum ein und vollzieht die Reife sich in einer Spanne Zeit. Dies kann jedoch bei näherer Betrachtung nicht befremden. Nicht wenig haben hierzu jedesmal äußere Umstände beigetragen. Aber auch abgesehen davon, die Persönlichkeiten, die die Träger der Wendepunkte in beiden Epochen sind, erklären hinlänglich das umgekehrte Verhältniß. Wäre R. Akiba in dem letzten Tannaimgeschlechte geboren, so wäre er nicht nur der Begründer der Abrundung, sondern er hätte sie auch zum Abschlusse gebracht. Ebenso würde die zweite Epoche ihren Abschluß mehrere Jahrhunderte früher erreicht haben, wenn die spätere babylonische Judenheit einen Alfasi, einen Maimuni hervorgebracht hätten. Der Eintritt des gedachten Wendepunktes in der ersten Epoche war verfrüht. Die Ausbildung und Entfaltung war damals noch lange nicht vollendet; die Beschaffenheit der Differenzen in den folgenden Tannaimgeschlechtern zeigen dies am besten. Diese betreffen keineswegs weitabgelegene, nur im theoretischen Interesse aufgeworfene Fragen. Sie haben Punkte zum Gegenstande, die, obschon im Vordergrunde des religiös-praktischen Lebens stehend, theils früher noch gar nicht erörtert, theils, wenn erörtert, nicht zur Normgültigkeit erhoben worden waren. Es mußten daher gleichzeitig zwei gewissermaßen sich ausschließende Beschäftigungen stattfin-

den; Erweiterung und Abrundung des Halachahmaterials gingen Arm in Arm. Aber eben weil der erste Zeitabschnitt hier so lange gedauert, eben weil die Klärungszeit sich so spät eingestellt, war es möglich, daß die Klärung in relativ so kurzer Zeit und in vollendeter Gestalt zu Stande kam. Und der langen Gährungszeit hat man eben soviel, als dem abnormalen Gange, den die Entwicklungsgeschichte der Halachah während der Gaonimperiode gemacht, zu verdanken, daß die in den beiden Talmuden erhaltenen reichhaltigen Literaturprodukte aus der Emoraimzeit auf uns gekommen sind.

Nach dem eben Besprochenen wird man die Verwandtschaft des Gesammtcharakters der gedachten Literaturmassen als Thatsache zugeben. Wir greifen nun aus der Menge der einzelnen Erscheinungen, die, ebenfalls beiden Theilen gemeinsam und gleich räthselhaft, bis jetzt ohne günstigen Erfolg den Gegenstand von Erklärungsversuchen ausmachten, einige heraus, um zu sehen, in wie fern es gelingen möchte, dieselben als einen natürlichen oder nothwendigen Ausfluß der Beschaffenheit der reichen Talmudliteratur zu finden. Die Forschung kann hier mit mehr Zuversicht an diese ihre Aufgabe herantreten, als sie hegen könnte, wenn sie bei dieser Lösung allein auf die erhaltenen tannaitischen Literaturprodukte angewiesen wäre. Das überaus große Material, der Talmudliteratur setzt den Forscher in den Stand, für seine Resultate wissenschaftliche Geltung zu beanspruchen. Stützt er sich ja hier nicht allein auf Hypothesen, sondern befindet er sich auf festem und greifbarem Grunde. Eine einigermaßen aufmerksame und unbefangene Vergleichung von Paralleldiscussionen im babylonischen Talmud stößt öfter auf nicht unbedeutende Abweichungen. Diese sind der Art, daß der Versuch, bei ihnen die gewöhnlichen texteskritischen Mittel anzuwenden, sogleich den Fremdling auf diesem Gebiete verräth. Die Abweichungen beschränken sich keineswegs auf die allerdings nicht selten diametral entgegengesetzte Angabe von Autornamen der einen oder andern Entscheidung, Erörterung und Interpretation. Gewiß sind auch diese sehr häufig, allein die Anzahl derjenigen, die die Ordnung und Fassung des Inhalts betreffen, ist nicht minder zahlreich. Freilich sind unter diesen manche, die man auf Rechnung der Abschreiber und Drucker setzen kann und muß.

In der Regel aber rühren sie von der Redaktion selbst her; man sieht ihnen den Ernst und das Bewußtsein der redaktionellen Thätigkeit an. Wie dies zu erklären?

Eine tonangebende Stimme nahm die Erscheinung zum Ausgangspnnkte oder sah in derselben die Bestätigung einer blendenden Hypothese. Die Abweichungen setzen, so folgert man, unbedingt mehrere Abfassungsorte für die verschiedenen Theile resp. Traktate des babylonischen Talmud voraus. Unter diesen Orten, so fügt man näher bestimmend hinzu, nehmen die Hochschulen Sura und Pumbaditha die ersten Stellen ein (Frankel, Monatsschrift X, S. 250 ff.; Frankel-Graetz Monatsschr. I, S. 353; Mebo Hajeruschalmi 40 a). Der Werth der Hypothese an sich mag hier dahingestellt bleiben. Für uns kann augenblicklich nur die Frage sein, in wie fern die in Rede stehende Erscheinung zur Aufstellung der Hypothese berechtiget, bezw. dieselbe bestätigt. Beides muß entschieden verneint werden. Denn bei einem tiefern Eingehen in den Geist des babylonischen Talmud — hiermit soll der jerusalemische keineswegs ausgeschlossen werden — zeigt sich, daß in den verschiedenen Bestandtheilen unzähliger Diskussionen. nicht nur in *ein und demselben Traktate*, sondern auch in *ein und derselben Discussion* die grellste innere Disharmonie herrscht. Unter innerer Disharmonie verstehen wir durchaus nicht etwa solche logische Widersprüche, die Scharfsinn oder Pilpulistik wirklich oder scheinbar finden und heben könnte. Harmonisch ist eine solche Discussion, deren verschiedene Haupttheile zwar verschiedene Seiten und Gesichtspunkte eines Gegenstandes darstellen, die aber zusammen den Gegenstand im einheitlichen Gedankengange entwickeln. Gleichgültig bleibt es dann, ob ursprünglich die verschiedenen Gesichtspunkte von einer oder mehreren Schulen, nur von der Redaktion zu einem innern Ganzen vereinigt, herrühren. Wo aber die besprochenen Seiten nur zu einer äußerlichen Einheit zusammengefügt sind, innerlich aber zu einander in einem conträren oder contradictorischen Verhältnisse stehen, wo, mit anderen Worten, die einzelnen Bestandtheile einer Discussion auch verschiedene Standpunkte verrathen: da darf man keine Versöhnung suchen, die nicht in der Absicht der Redaktion liegt und liegen kann. Zu der Kategorie derartiger disharmo-

nischen Diskussionen gehört u. A. die Makkoth 15 a—16 b. Standpunkt und Gedankengang des ersten Stückes derselben הניחא למ"ד בטלו ולא בטלו וכו' — לא קשיא הא דידיה הא דרביה sind unvereinbar mit denen des zweiten Stückes תנן התם הנוטל האם וכו' — דלא אשתכח דדייק כוותיה. Ebenso steht die Diskussion zur Mischnah פצוע דכה וכו' (Jebamoth 77 a), besonders der Passus הא דאמר רבא לאו מילתא וכו' mit der Discussion zur Mischnah ממזרין, נתינין וכו' ibid. 78 b), besonders dem historischen Bericht בימי רבי בקשו לתחיר הנתינים וכו', den der Emora Rabba augenscheinlich nicht kannte, im unvereinbaren Gegensatze. Ebenso wenig lassen sich folgende zwei Stücke der scheinbar einheitlichen Diskussion zur Mischnah עור שיש עליו כויה בשר וכו' (Chullin 124 a) in Uebereinstimmung bringen: nämlich das Stück — אמר בר פדא לא שנו אמר עולא שני חצאי זתים וכו' mit — ובעא מינאי מלתא דבעי טעמא אימא והוא דנישא (ibid 124 b).

(Fortsetzung folgt).

Zur Ritus-Literatur von Ad. Neubauer.

I. Der Siddur aus Jemen.

Eine der jüngsten Hschr., die die Bodlejana erworben hat, ist der bis jetzt ganz unbekannte Siddur aus Jemen. Zunz erwähnt ihn in seinem Ritus nicht, jedoch behauptet er mit Recht (S. 6), daß der Ritus der arabischen Länder, wozu wir auch Jemen zählen müssen, dem Spanischen ähnlich ist. Die Hschr. die den Siddur enthält, trägt nun die Nr. Opp. Add. 4° 96, ist aber klein Folio, 139 Blätter, geschrieben 1473 bis Fol. 110 (mit Ausnahme von einigen Blättern) von da bis zu Ende von einer spätern Hand (Ende des 16. oder gar 17. Jahr.). So wie in allen alten Siddurim, ist hier jedem Gebete die Vorschrift (דין) vorausgeschickt in arabischer Sprache; der Text folgt punktirt und zwar durchweg versehen, selbst die neu hinzugefügten Stellen (außer dem ersten Wort; איכה) mit der assyrischen Punktation, welche also noch im 17. Jahrh. und vielleicht heute noch zum Theile in jenen Ländern üblich ist.

Der Anfang der Hschr. ist בשם יוי אל עולם אֲבָרְכָה אֶת־יְוָי בְּכָל עֵת תָּמִיד תְּהִלָּתוֹ בְּפִי שְׂאוּ יְדֵיכֶם קֹדֶשׁ וּבָרְכוּ אֶת־יְהוָה.

סדור גאמע לאלברכות ואלתפלות אלמנצומה בפם גמיע ישראל מעמא ידכל פי טייה מן אלצראיר אללאזמה פי כל וקת: אעלם ופקך אללה אן גמיע אלברכות ואלתפלות עזרא ובית דינו תקנום ולא צלח אן יזאד עליהא ולא ינקץ מנהא אד והי תרהיב אלאנביא פגארה אזאנסאן אן יהתדי בהם ויקתדי בסנתהם פקט „עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע".

„Gebets- und Segensspruchs-Sammlung, recitirt von jeden Israeliten, je nachdem es Zeit und Umstände erfordern. Wisse (möge dir Gott beistehen), daß alle Gebete und Segenssprüche schon von Esra und seinem Gerichte festgestellt sind. Diese Anordnung der Propheten soll daher giltig sein, und nichts soll hinzugefügt oder weggenommen davon werden, denn nur durch die

Tradition wird der Mensch auf den rechten Weg geführt."

Es folgen nun die Anwendungen der verschiedenen Segensprüche und Gebete, fängt an mit המפיל für den Abend und endigt mit שֶׁעְשָׂאֲנִי (aff. punctirt). Dies für Gebete eines Einzelnen. — Der Hazan fängt des Morgens an mit den drei ברכות התורה, dann פ׳ קרבנות; יברכך; אלו דברים; אמר ר׳ זירא בנות ישראל; א׳ר׳א . . . תלמידי חכמים מרבים שלום; לעולם יהא אדם; ת׳ד׳א כל השונה bis את שמך ברבים; אתה הוא ת׳ לבדך; ברוך שאמר und פיסוקי הזמירות (יהי כבוד bis על כל ברכה ותהלה); ישתבח und שירה bis כי אני ה׳ רפאיך. — Wenn nun מנין da ist, so fängt der ש״ץ die Recitation der קדיש (span. ritus); ברכו bis אהבת המאורות bis באהבה: ק״ש; אמת ויציב bis גאל ישראל, (למלשינים א׳ת׳ת כל המינים; והמוסרים כרגע יאבדו ומלכות זדון תעקור), ש״ע 19 Berakhoth ohne אלהי נצור; קדושה (נקדישך); דוכן; oder ברכנו בברכה wenn kein Kohen da ist; anstatt Thachnun (אלסגוד) לפניך אני כורע ומשתחוה und ואנחנו לא נדע. Dann סדר היום, nämlich ובא לציון גואל bis צורי וגאלי; dann den Psalm für die verschiedenen Tage, nach welchen immer der 25. Ps.; ת״ח מרבים; אין כאלהינו und קדיש recitirt wird. Am Montag und Donnerstag nach dem Lesen in der Thorah והוא רחום; תהלה לדוד und das סדר היום. — Das Minchagebet besteht aus והוא רחום, תהלה לדוד; Kadisch, 19 Berakhoth, die wieder laut recitirt werden, Thachnun wie oben und Kadisch. — Maarib, והוא רחום יכפר; ברכו; die 4 Berakhoth; 19 Ber. — folgt die Vorschrift für den, der ohne מנין betet; wer nicht beschäftigt ist und nicht stammelt, ב־כי נפשי את יוי המברך ב׳ה׳ל׳ע ויבתדי באליוצר אלי גאל ישראל ולא יקול אלקדושה משולשת ויקום יצלי י״ט ברכות — Für den widrigen Fall הבינני, welches Gebet weder an Sabbath oder Festausgange wegen חונן, noch wenn שאילת מטר gesagt wird. Letzteres geschieht in jenen Ländern vom 61. Tag der Thischri Thekufah bis Pesah; an den Tagen des andern Theil des Jahres טללי רצון. — Das Gebet des Einzelnen für Mincha und Maarib ist ähnlich dem der Gemeinde, nur soll er das 3malige קדוש nicht sagen, und anstatt Kadisch sagt er: בריך שמיה דקדשא בריך הוא. . . . .

Sabbath. Abends מזמור שיר ליום bis zu Ende des Cap.; ferner wie an Wochentagen ohne והוא רחום; אתה קדשת; רצה נא;

ויכלו; מגן אבות. Dies letzte wird nicht von יחיד recitirt. Kidusch (zu Hause nur) wie bei uns. — Morgens wie an Wochentagen מזמור שיר bevor יהי כבוד; נשמת bevor הכל יודוך ישתבח; wie bei uns; ישמח משה; רצה נא; Lesen der Thorah wie bei uns, der 7. ist auch מפטיר. — Mussaf. אשרי; למשה צויתה על הר; לא נתתו; Zu Hause Kidusch. — Mincha: אשרי; תהלה לדוד; ובא לציון; מזמור שיר; ש״ע (אתה אחד). Minhag den ersten Pereg von פ׳אבות nach Mincha zu lesen. Doch giebt der Schreiber ganz Aboth, wovon nur die ersten 2 Mischnas punktirt sind. — Sabbathausgang: Wie an Wochentagen und חונן; ויהי נעם; סדר היום; Habdalah, bestehend aus den 3 Berakhoth und המבדיל; החל עלינו; אליהו הנביא. —

Rosch Chodesch. Abend wie an Wochentagen und יעלה ויבא; dasselbe Morgens mit kurzem Hallel, aber ohne ברכה zu Anfange oder zu Ende, weil dies blos ein Minhag ist; Lesen der Thorah; Mussaf: ראשי חדשים; Kadisch; סדר; והוא רחום; תהלה לדוד; היום; Tages-Psalm und Ps. 98, 99 und 25. Mincha wie an Wochentagen ohne תחנון. Gebet eines Einzelnen wie das in der Synagoge. Rosch Chodesch am Sabbath wie bei uns אתה יצרת. —

Pessach. Abends Ps. 1 und 2, und 150; תם יקום שליח צבור יסדר אלצלוה לאלגמאעה יבתדי ויקול: folgt ש״ע wie bei uns (שים שלום) ואין המסדיר מזכיר שם ומלכות שאינו מסדיר אלא להודע לרבים שלא יכשלו בתפלתם ואין עונין אחריו אמן ואח׳כ מברך מעריב ערבים עד סופו ואומ׳ קדיש ועומדין ומתפללין כמו שהסדיר. וכשגומרין להתפלל גומר שליח צבור ההלל כולו בנעימה בברכה. וסוף ואחריו אומר קדיש ובתרא ונפטרין. Seder wie bei uns (Kidusch etwas ausgedehnter; die Hagadah schließt mit Hallel. Dann folgt die Einrichtung für denjenigen, der keinen Wein hat; er macht es, wie am Sabbat. Wäscht sich erst, bricht die Mazzah, sagt המוציא; על אכילת מצה. Nach der Hagadah wäscht er sich, ißt Mazzah ohne ברכה. — Morgens wie bei uns; Hallel wird laut recitirt und die Gemeinde erwiedert auf halbe und ganze Verse הללויה, so daß es 123 mal macht, bis אודך כי; von da ab werden die Verse von der Gemeinde wiederholt. Mussaf und Mincha wie gewöhnlich, Psalmen wie oben. Omer wird aramäisch gezählt האידנא שבעה יומי בעמרא ראינון חד שבועא. Chol ham-Moed und die andern Tage Pessach wie gewöhnlich.

Schebuoth. Wie am Peßachabend; das übrige wie bei uns.

An den Faſttagen wie an Wochentagen und עננו; nach den gewöhnlichen Pſalmen, noch Pſ. 102. Duchan zu Mincha. Thaanith Chalom am Sabbath wird zu Ende von ש״ע geſagt ענינו; wer am Sabbath faſtet, muß auch den nächſten Tag faſten. — 9. Ab. רחם anſtatt השכן, ebenſo morgens, wo nach den gewöhnlichen Pſ. den 79. Pſ. Recitirt wird Ekha; der 137. Pſ. Die Kinoth ſind: יונה; אש תוקד בקרב. ; על נהרות בבל חשכה יפעת; מה לך מקוננה; יום חובי ענה בי; איכה צאן ההריגה; יום אכפי הכבדתי בת ציון ושמעתי ממררת (alle von Juda ha-Levi). Ferner זכור ה׳ מה היה (beide von Abr. J. E.). Schließt mit der Geſch. der 10 Märtyrer אז בביתך שבינו und die Peſukim.

Roſch-haſch-Schanah. Der Vorſänger trägt wieder laut vor ש״ע wie Peßach, alles wie bei uns, nur nach ש״ע wird היום תאמצנו recitirt. Die übrigen Gebete wie im ſpan. Ritus. Kein Thaſchlikh. — An zehn Bußtagen wie an Wochentagen mit Ausnahme der gewöhnlichen Zuſätze (nach אתה קדוש auch תן ובכן).

Jom Kippur. Kol Nidré. Das Andere wie gewöhnlich. Nach ש״ע kann man beliebige Selichoth ſagen und nachher שומע תפלה, dann ויקום ויקול מן אלמרונות מא שא ויקול ואנחנו. Duchan nur zu Neïlah. Man bläſt ת״ש״ת.

Sukkoth. Am Abend wie Peßach. Regeln für das Anfertigen der Sukkah. Die Gebete wie im ſpan. Ritus. Der Name שמחת תורה erſcheint nicht. Die Hoſchanoth ſind die des R. Saadjah Gaon. Schmine Azereth wird außer dem recitirt: אשר אנא משה רחימא ספרא; שמחו בשמחת תורה; בגלל אבות בנים גרל; חדו חדו רבנן; אשמחה בדודי אמרה, dann Peſukim.

Chanukkah wie gewöhnlich על הנסים und nach gewöhnlichen Pſalmen den 30. Pſ. — folgt Megillath bene Antiochos. — Purim wie bei uns; außer den gewöhnlichen Pſalmen den 83. Pſ.

Es folgen Gebete beim Begräbniſſe, wo einige מספדות ohne poetiſche Bedeutung. Sodann kommt das Capitel des Selichoth. Außer den Peſukim kommen folgende Selichoth vor: יהודה וישראל אליך נערוג (א״ב) כאיל; שלמה עליון ישיני מכפלה (Jehudah); לך צורי יעלו לאלף ולרבבה (Jehudah); יונה פוחה יקושת (Jehudah); אבאר אמוני בקעה החלו קצת פלאי אלהים (א״ב) (Jehudah ha-Levi, voll);

(Jehudah) או בראסף יוסף (א״ב) und in der Mitte אפתחה שערי רנני (Jehudah hal-Levi, voll); und Fortsetzung (א״ב) אלהים בקדש הויתיך יראה (Jehudah hal-Levi, voll); (א״ב) את נחיבי רעיון אכונן כבודי וגדלי ישן אל תרדם; יום להטיב תקרא; יצרי ראשית צרי; ירושלים האנחי (Jehudah alle 4); עת שערי רחמים להפתח (Abas Jehuda Schmuel); יי מעון אתה; (Abraham) אקום חצות לילה; (א״ב) ישראל עם קדוש יגל סמר גבי צור; יי מה אדם הלא בשר ודם ימיו כצל עובר; אתה אמן קניתי (חזק); שבולה עכורה מה לך כוכה (Schelomoh); משובי (Sulaiman); לאיש (לבי (?) חזק) לבי יחיל בקרבי; (Schelomoh) שבועה קבועה פנה נא אליה; (לבי) כמוני רשעי מיגרי שטפוני דמעותי; ישראל בחירי אל ילדי איהנך ידי; (Daniel) דעת האל בקשי חיים לנפשך; (Schemarjah) ינגרו עלי רחמיך שאלתי; (א״ב) אליך אלכה ועיני (Jehudah) דלים נחשלים למעוניך יצו; (מקבי) מה יתרון לארם בעמצו; ועלו ליש עך עיני יונה יונות הושחו שכם בארגן; האל לדל שואל; יה למתי צפנת חזיון; נשאתה יקרע סנור; (אלהים שחרתיך refrain) על כנפי נשרים יחידה ביום מהרי יקרה מיקר יוצרה; (לכם בני ציון refr.) לבי; יוני גיאיתי חומות בפחרון יה מלאך; יונה אנה אמצאך מקומך; יונה מה תהגי; (שובי refr.) לקיחה יקרים; ישראל בחירי אל עבדיך ועדיך; שמך בקרבי אריתי משרתי אל alle diese Abr. Jehudah — ; (. . ודה) משתחוים להדרת קדש הר; ילוד יעקב יעירוני; יצורים וצפון; (חזק Levi) אריאר לאט האל בעם נדכה — חובים בחומר; יצעק לאל ירושלים למוגיך; רעיוני וסור לבי השקי alle die Abr. Jehudah — ; ישמיעני; ישעך יזכירו עם; (א״ב) אלהים בקראי לנגדו; יודעי הפיצוני ימי עוני; יסף יגן יוספים אומץ; ימי חרפי alle diese Abr. — זכרתים; ירדו שמי כברי ההלי יודעי יגוני יספו כאש Jehudah — ; אבל יבושר עם לא אלמן אשמים אנחנו (beide Jehudah Levi); יה שמך ארוממך ידידיך; ימינך נושא עוני (2 mal Jehudah); — פאמש; יקדישון ביום שלש; יחו לשון חזות אישון חין ותפלה סדרו בנשף קרמתי; עם יי חשלחה להם היום; alle diese Abr. Jehudah — יונה; אנא הנשא והעיר פלאות אלומי; מרמי (Moseh); בשירה ולבית אל הלבבות וחלבי הכליות; ושיריך הרבה ושיריך לכם ילדי איתני — alle diese Abr. Moseh — ; מרת חסדיו יתנו לשעה (Abr. Moseh קטן); שחר קמתי להודות שופט; אם איבי יאמרו רע לי (Abr. Abraham); בל הארץ (beide Abr. Schelomoh); את גומל מערבות (Als. Ahron כמפעלי; (א״ב) רומה אלהים; (Abr. David) דלתיך הלילה לשבי; (חבר שמך לקדוש בעשור; אם עונת יעלו בנו; צור גואלי אלי; משאת שיר — beide ar. חמירות; לחרש ביום בו כפור עוני זמן הבלי ימי סכלי שנותינו ספו (ar. Schelomoh); שחורה ונאוה כאהלי קדר; — דרכי שבעה (ar. Schelomoh); שחיל עמי אל ושרשו לנם בקלות ודלות

רחעים וכור לעם (ar. Daniel). Es folgen die פסוקים und מרן (dieſe meiſt (א״ב) und die Schlußgebete מכניסי u. ſ. w. — Sodann die Abodah von Ab. Ibn Ezra; אשרי עין: und אי׳ראי׳ב.

Das nächſte Capitel iſt betitelt אלברכות (!) והרא נצאם über die Anordnung der 100 Segenſprüche. ברכת המזון nähert ſich mehr dem deutſchen als dem ſpaniſchen Ritus. ברכת החנים viel breiter, beſonders durch bibliſche Verſe, als die beiden Ritus. Es folgt dann das Capitel über עבור השנים, wo eben die Data 5233 A. M. = 1784 Sel. = 1594 (!) Zerſtör. des I. Tem. = 1504 Zerſt. des zw. Tem. — Die Kalenderberechnung wie bei uns und iſt hier angegeben von Cycl. 282—291 (ein Theil davon von einer ſpätern Hand geſchrieben). — Die Formeln der verſchiedenen Zivilverträge bilden das folgende Kapitel. Der גמ hat die Aera Contr. u. Z. hier 1700.

Es folgen dann wieder liturgiſche Stücke, überſchrieben תוכחות שבח קודם ברוך שאמר von Juda hal-Levi 2) ברכי נפשי 1) ובקשות beg. שבח קודם נשמת 3) אל מסתתר בשפריר beg. המהולל לעולם beſchloſſen mit שירות ותשבחות מן ולעולמי עולמים יה״ר. — Sodann שלום 2) יקר יום השבת חגריל 1) דיואן יהודה הלוי ו״ל סוערה ענייה שואפה יצופיה 4) בצל השבת מימי נוח 3) לבא שבת 5) תשבי שלח לי (acr. Abram?) — Für Peſach 1) אוחזת אל לילה beide acr. Abraham זרע ישורון צבאות מחכים 2) (מי כמכה r.) ויום 3) יום בקול המולה (Jehudah). — Für שעריך בדפקי יה ר״ה (Salamon). — Für Sukkoth, אל חי יפרוש בעבור שמו. — Für Schmini Azereth, ליום סיום תורה אוכיר גבורות אל אמת 2) שבת ויום חג יגשו. — alle acr. Abraham. — Für Purim שמח דודי ביום פורים. — פני 2) יאתה ממשלה ורהב (ליהודים, Jehudah Levi) 1) לעניין חתנים חמה כעד רקיע 3) הראיתם ברק בא (Iſrael?) 4) אדום וצח לכבי לכבו דוד בחלום 5) מפאתי היכלאש הסנה 6) הבכום הלבנה יין אדמדם 7) צמה נטה ללין 8) יונה על אפיקי מים (Moſeh?) 9) בן (Juda hal-Levi) שלומות נקבצו ביום המונים 11) חתני מה מאד יקרה 10) פורת יפה עין יונת 12) נטה אל בית ידידיך 13) יפרח חתן כשושן (Jehudah) רחוקים נגני הטיבי 15) יעבר עלי רצוני — beide acr. Jehudah — בתולות 16) תומי צביה נתנו לבות (Levi) 17) לאל חי ברכו נפשות חתן חנה 18) אהבת בת נדבה 20) ראו חופה ראו ערש 19) על שיריתן קול ידידי דופק אפתחה 21) עיני כל ישראל עליך 23) חודך עלי כלה 22) אמרו בני אלהים בטה אחן 24) אל אל גדול ומהולל אצעק 25) beide

acr. Abraham. — 26) שחורה הבחורה מעלמות (27 את יונה יפת עינים (Schelomoh). Folgen die Gebete und Wünsche, bestehend aus Pesukim und agadischen Stellen. Ein Kapitel fängt dann mit dem Comm. zu הושענה (arabisch) an — dann יקום פורקן mit einer großen Anzahl von Pesukim; לך אליך חשוקתי; שמע קולי אשר ישמע; שפעת רביבים יוריד (alles dies von der spätern Hand, letzterer nur mit unserer Punktation versehen).

Die spätere Hand läßt Kalenderregeln folgen, in welchen folgendes Zitat vorkommt: כתב בספר אורחות צדיקים הרוצה ליסע ממקום למקום או מביתו לביתו לדור אילו ימים בחדש הם טובים . . . Es folgt ein Kapitel überschrieben: זה פירוש תקופות ללישכר וצוקל; — אם תפול תקופת ניסן — sodann ein anderes Kapitel ähnlichen Inhaltes in arabischer Sprache. Es folgt ein anderes überschrieben כתב הרב רבינו ישכר — תיקון ישכר ז׳צ׳ק׳ל הרוצה לעמוד על שערי התבונות wieder Hebräisch und Arabisch, schließt ע׳כ׳ל החכם רבינו ישכר ז׳צ׳ק׳ל. Es folgen astronomische und astrologische Kapitel in arabischer Sprache, überschrieben והרא (!) אלמלחמה אלמבארסה מנקול מן כתאב ערבי לחכמי — ישמעאל פי מערפת כסוף אלשמס ואלקמר. — Folgen die Azharot und Kether Malkhuth von Gabirol. — Dann ein arab. Kapitel über den Gang der Planeten. — Endlich ein § beg. מצאתי כתוב אלו חיטים שאין ראוי לישבע; וכתוב בספר זכירה ששלשה ימים רעים בכל חדש אמר הכותב זה הלשון; und מצאתי בכתב מורי הרב רב סעדיה דרין ז׳ל׳ה׳ה אלו היטים בחונים noch einige andere Sentenzen ähnlichen Inhaltes.

Ich muß noch bemerken, daß dieser Artikel nur beabsichtigt, einen unbekannten Ritus zu beschreiben. Welche von den obigen Gedichten, Gabirol, Moses ben Ezra, Abraham b. E. u. a. angehören, kann jeder mit Hülfe von Zunzen's Bücher und des עמודי עבודה sich herausuchen. Ich habe wahrlich im Augenblicke keine Zeit dazu. Die Hschr. gehörte Suleiman Said Ibn Suleiman el-Adni. Andere Besitzer-Namen sind ausgestrichen und unleserlich. Am Rande sind Anmerkungen meist Auszüge aus dem Sohar von der spätern Hand.

Recensionen.

Immanuel und Dante von Dr. Theodor Paur.

Es ist rührend zu sehen, wie die jüdischen Heiligthümer, welche von unsern Glaubensgenossen zumeist verschmäht, bisweilen sogar geschmäht werden, von Fremden, die doch nur in den Vorhallen weilen, die aus Unkunde der hebräischen Sprache und Geschichte nicht in ihr Inneres dringen können, geehrt und gepriesen werden. Es erfreut zu erfahren, wie ein hochgebildeter Mann, heimisch auf dem Gebiete der Dichtung der verschiedensten Völker und Zeitalter, der durch Zufall und ganz von ungefähr in den Garten jüdisch-mittelalterlicher Dichtung und Denkweise hineinirrt, plötzlich überrascht und geblendet dasteht von der überreichen Blüthenpracht und seiner Bewunderung einen verständnißvollen Ausdruck verleiht. Freilich ist dafür gesorgt, daß die Rührung nicht so häufig wiederkehrt, um uns durch ihr Uebermaß zu bewältigen; vorläufig begegnen sich Jud und Christ im Allgemeinen darin, das jüdische Geistesleben, so weit es nicht in der Bibel beschlossen ist, recht vornehm zu ignoriren, oder, sagen wir es deutsch, recht vornehm nicht zu kennen. Die Pflege dieser großen und furchtreichen Gefilde ist einer kleinen Schaar gelehrter Männer anheimgegeben, die pflegen und jäten und pflanzen und leisten Erstaunliches; aber der Ertrag ihrer Arbeit hat auf dem gelehrten Markte noch immer nicht den vollen Kurs. Um so beachtenswerther bleibt die „rara avis", die ihr Flug auch in diese wenig betretenen Gegenden geführt hat. Wie ein Tourist, der seinem Bädecker sonst stets nachreisend, sich zufällig in eine wildschöne Gebirgslandschaft verirrt, die er dann in seinem Reisebuche sucht und nicht findet, doppelt ergriffen wird von der gewaltigen Großheit, deren Anblick und Genuß ihm beinahe verloren gewesen wäre, so ergeht es dem unbefangenen Gelehrten, den ein günstiges Geschick in die romantische Wildniß, in den von Blüthenhauch und Waldesduft überströmenden Urwald der jüdischen

Dichtung des Mittelalters entführt. Hr. Dr. Paur hat sich von einigen mehr oder weniger geschickten Führern in diese Wildniß hineinlocken lassen, und in einem Aufsatz über Immanuel und Dante erstattet er vor allem Bericht über den Eindruck, den er von dieser Irrfahrt in unbekannte Lande davongetragen hat. Mit frohem Stolz werden die Männer, welche den Staub der Jahrhunderte von den Werken jüdischer Meister weggefegt, und deren Leben und Schaffen dargestellt haben, erkennen, daß auch in christliche Kreise die bessere Erkenntniß allgemach eindringt. Hr. Dr. Paur beginnt: „Das Mittelalter ist die Zeit der Kontraste. Einen der schneidendsten bilden die empörende Behandlung der Juden in den christlichen Ländern und der ehrenvolle Rang, welche ihre Literatur und der dieselbe durchwehende Geist der Duldung, ja Anerkennung für Andersgläubige, der enthusiastischen Hingebung an das Erhabene und Schöne, in der Bildungsgeschichte der Menschheit ihnen anweist! „Sie entfalten eine nationale Poesie, deren Blüthen an Duft und Farbenpracht den Vergleich mit den Dichtungen der christlichen Sänger nicht zu scheuen brauchen." „Die jüdischen Dichter Spaniens feierten nicht allein Gott in der Welt und im Menschen auch die Liebe zum Weibe schwellte ihr Herz und ergoß sich in Liedern voll Reiz und Anmuth." Von dem Hauch der Begeisterung durchzogen ist denn auch die Abhandlung über Immanuel Romi, besonders über den letzten Theil des Machberet, welcher offenbar eine Nachahmung der **divina comoedia** ist, sowie wie über das Verhältniß des jüdischen Dichters zu Dante. Hr. Dr. Paur giebt eine ausführliche Analyse dieser **divina comoedia** des Immanuel, hält sich aber unseres Dafürhaltens bei dem Nachweis, daß Immanuel abhängig ist von Dante, zu lange auf. Das bedarf für einen, der nur die Umrisse des dantischen Meisterwerkes, sowie des „Tophet und Eden" kennt, und der es weiß, daß Immanuel ein jüngerer Zeitgenosse des großen Florentiner's gewesen ist, keiner langen Deduktion. Ob nun das Bild der irrenden Tauben für die Ehebrecherinnen aus dem Hohen Lied entlehnt ist oder der hochberühmten Schilderung der Francesca de Rimini und ihres Liebhabers Paolo aus dem 5. Gesang des Inferno, ist von geringem Belang gegenüber dem in der Anlage des Ganzen völlig gleichen Gerüste und der Uebereinstimmung in zahl-

losen Einzelheiten. Bei Erörterung der Aehnlichkeit der beiden Dichtungen kömmt Dr. Paur auch darauf zu sprechen, daß am Schluß des Gedichtes unseres Immanuel ein Freund des Sängers geschildert wird, als gleichausgezeichnet in der dichterischen Handhabung „der hebräischen, arabischen und deutschen Sprache," u. s. w., der als Gesandter nach der Provence zog um beim Fürsten Magdiel das Heil des Volkes Israel zu vertreten. „Wer ist dieser Hochgewaltige zur Zeit Immanuel's und Dante's? Das Interessanteste für uns ist unstreitig die Angabe, daß der Ungenannte auch in deutscher Sprache gedichtet habe; schon um deswillen wäre die Lösung des Räthsels dieser Persönlichkeit von hohem Werth und bleibt der Wunsch gerechtfertigt, die Quellenmäßigen Kenner der hebräischen Literatur möchten ihr Augenmerk auf den Gegenstand richten." Nun, wir müssen die jüdischen Gelehrten dagegen in Schutz nehmen, als bedürften sie zur Aufnahme so wichtiger Untersuchungen erst der Anregung aus fremden Kreisen. Zunz hat schon vor vielen Jahren, die Meinung ausgesprochen, Kalonymus b. Kalonymus, der Günstling König Robert's von Neapel, sei der von Immanuel Geschilderte. Graetz (Gesch. d. Jud. B. VII. S. 304) beschäftigt sich sehr eingehend mit dieser Streitfrage. Daß dieser Unbekannte in deutscher Mundart gedichtet, geht keineswegs aus J. Worten hervor, dort heißt es er dichtete בלשון עבר ובלשון נצרי ובלשון ערב. D. h. er verstand hebräisch, latein und arabisch. Von Kenntniß des Deutschen ist an der citirten Stelle nicht die Rede, und wir wissen nicht, woher Hr. Paur zu diesem Irrthum gekommen ist. Der Gesinnung Immanuel's zollt d. Verf. mit vollem Fuge das höchste Lob. Mit richtigem Takte weist Hr. Dr. Paur die überall Ironie und Unwahrheit hineintragende Auffassung Geiger's zurück, nach der J. nur ironisch den Aristoteles, den Galen, den Plato in die Hölle versetzt. „Uebereinstimmend mit Dante verurtheilt er diejenigen philosophischen Richtungen, welche die Persönlichkeit Gottes, die Erschaffung der Welt durch Gottes Allmacht und den göttlichen Geist im Menschen läugnen." Es hat überhaupt wenig Sinn, einen Menschen und Dichter zweiter Klasse auf Kosten eines Dante zu verhimmeln; es ist wahr, Dante findet Homer, Plato, Sokrates, Saladin im Infenio, aber vergessen wir nicht, bevor wir Dante mit unserm armseligen Mitleid verfolgen, daß

die Hölle im vierten Gesang nicht gar zu heiß ist, und daß Dante im Banne einer strengen ehernen Dogmatik dichtete, während Immanuel nicht seiner Individualität, sondern nur den Satzungen seines Glaubens folgen durfte, um frei zu denken. Nach diesen Diatriben geht Hr. Dr. Paur zur Erörterung der Frage über, ob Dante und Immanuel in persönlichem Verkehr gestanden haben. Der besonnene Gelehrte jätet hier viel Unkraut aus, das eifrig genährt, üppig aufgeschossen ist. Luzzato hat zuerst auf Grund von einigen, durch einen italienischen Gelehrten veröffentlichten Sonetten die Meinung ausgesprochen, daß Dante und Immanuel vertraute Freunde gewesen seien. Geiger faßte diese Notiz des bescheidenen Luzzato sofort beim Schopfe und verarbeitete sie in einem Aufsatze, den er zuerst im Magazin für Literatur d. Auslandes, sodann im Ozar nechmad, ferner in einigen Kalendern, hierauf in seiner Zeitschrift, endlich als Separatabdruck veröffentlichte, nachdem er schon früher durch eine ziemlich harlekinhafte Uebersetzung der ergreifendsten Stellen des „Tophet und Eden" einige Sünden gegen den Dichter auf sich geladen hatte. Zwei Daniel kommen im Gedichte vor, der eine ist nach der Weise Virgils, der Führer durch die Hölle, der andere hat einen vornehmen Platz im Paradies; von ihm rühmt J., er habe ihm den Pfad zur Tugend gewiesen, er habe die Sünden des Volkes getragen u. s. w. Geiger identificirt den zweiten Daniel rasch und ohne Weiteres mit Dante; aber Paur weist mit Recht eine Hypothese zurück, die Geiger dadurch halten wollte, daß er behauptete, das Lob des Daniel beziehe sich nicht auf specifisch Jüdisches. Konnte jedoch ein Jude, und sei es der aufgeklärteste gewesen, von einem Christen damals behaupten, er habe die Sünden des Volkes getragen u. dgl. m.? Paur möchte eher, schon der Analogie mit dem Heiden Virgil halber, den Führer Daniel mit Dante identificiren; aber, da der führende Daniel das ständige Epitheton des Propheten trägt, so hat auch das seine Bedenken. Und auch die Sonette geben, wenn bei philologischer Richtung die Spreu vom Weizen getrennt wird, keine sichere Ausbeute. Wir fürchten allzuweitläufig zu werden, wollten wir die obenhin fast resultatlose Untersuchung Paur's excerpiren; zwei von vieren scheidet er unbedingt aus „als ungeeignet, um daraus mit einiger Sicherheit ein Freundschaftsverhältniß der

beiden Dichter herzuleiten." Das dritte Sonett, von Cino du Pistoja gedichtet, sagt, „Manuello werde an der Seite Dante's im Inferno büßen." Geiger ist kurz fertig; auf Grund dieses einen Sonetts stempelt er Cino zum Feinde Dante's, unbekümmert, ob denn die Sache sich wirklich so verhalte. Paur bringt nun aus einer Sammlung der Gedichte des Cino eine ganze Reihe von Stellen, welche die wärmste Freundschaft und Bewunderung für Dante athmen. Zwei Sonette der Sammlung sind allerdings nicht gerade freundlich gegen Dante; aber Paur erhärtet aus innern und äußern Gründen ihre Unechtheit. Cino und Dante, um derselben Sache willen aus der Heimath verbannt, können unmöglich Gegner gewesen sein, zumal da Cino den Tod Dante's in einer Canzone besungen hat. Zudem gelingt es Paur zu beweisen, daß der Dichter des Anklagesonetts gegen Immanuel eine so grobe Unkenntniß der **divina comoedia** verrathe, wie sie dem Cino gar nicht zuzutraueu sei. Nach alledem faßt Paur das Resultat wie folgt zusammen: Immanuel's Vertrautheit mit der **divina comoedia** für constatirt zu erachten, „und mit einiger Wahrscheinlichkeit ist ein persönlich freundschaftliches Verhältniß der beiden Dichter anzunehmen." Dies letztere schließt der Verf. mit Recht daraus, daß in den Sonetten, mögen sie nun herrühren von wem sie wollen, sobald die Handschrift sich als eine alte aus dem 14. Jahrhundert stammende erweist, Dante und Immanuel eng neben einander gestellt werden.

Zwei interessante Briefe Mannheimer's.

(Zweiter Brief.)

Wien, den 4. Juny 1830.

Hochverehrter Herr!

Ihr gütiges Schreiben hat mich so sehr erfreuet, daß ich nur bedauere, es nicht zur rechten Zeit erhalten zu haben. Es wird Ihnen

mein Bruder bereits die sonderbaren Fata desselben berichtet haben. So spät es mir auch zukam, war es mir stets willkommen — einmal als ein Zeichen Ihrer wohlwollenden Gesinnungen für mich, und daß Sie den angebotenen Briefwechsel und Gedankenverkehr aufzunehmen geneigt wären, und dann als eine langersehnte Nachricht über Ihre Stellung und Ihre segensreiche Wirksamkeit in dortiger Gemeinde, über die ich alle weitere Nachrichten ermangelte, in so fern ich die süßen begeisterten Lobsprüche und Benedeiungen meines Bruders nicht dahin rechne. Er spricht nur immer von Ihren Predigten, und wie sehr sie ihm zum Herzen gehen. Ueber die Gestaltung des dortigen Gottesdienstes und sonstiger Gemeindeeinrichtungen und Institute höre ich Nichts, da er außerhalb der Gemeinde steht — als Laie sich kein Urtheil zutraut, und auch ohnehin durch seine Herzensangelegenheiten, von denen Sie gewiß früher als ich in Kenntniß gesetzt wurden — auf eine Weise zerstreut und befangen ist, die ihn zu solchen Mittheilungen vor der Hand ungeschickt macht.

Der Jüngere ist überhaupt leichterer Art und flüchtigeren Sinnes, so achtbar und brav er auch sonst in jeder Beziehung ist; und übrigens stehe ich mit Niemandem dort in Verbindung. Ich habe von der Stund an, da ich K. verließ — wie die Apostel den Staub von den Füßen geschüttelt, und wahrlich, ich that Recht daran, denn es war kein אדמת קודש und von dem עפר רגלי חכמים klebte auch nichts an den meinen.

Uebrigens kann ich dennoch nicht umhin, zu glauben, es habe sich der Geist dort um vieles geändert, — es kann das פריצות dort unmöglich noch dasselbe sein — und auch der hochmüthige Sinn und Geist muß um Vieles verflogen sein. Zu meiner Zeit standen auf jeder Seite ein oder einige reiche Infallibles aus Stimmführer und Chorführer an der Spitze, denen die Parthey nachging — weder der gottselige רב seinerseits — noch ich meinerseits konnten zur Gestaltung der Dinge etwas beitragen — wir wurden beide mitgezogen, bekamen unsere Weisungen und Vorschriften — die er willig und ohne eigenes Urtheil, schwachköpfig wie er war, sich sträubend und den Untergang prophezeiend — in Ausübung brachten. Ob ich zum Verfalle der dortigen Angelegenheiten was beigetragen habe, kann ich bis Dato selbst nicht entscheiden; — mein Fortgehen, so sehr es mir verargt wurde, war gewiß das gescheidteste von Allem; — gefehlt habe ich, in so fern ich mich von der Gegenpartei zum wüthenden Widerstande hinreißen ließ, und wenn mir im Kampfe um eine heilige Angelegenheit manche Aeußerung entfuhr, die zu hart war und zu scharf in den morschen Leib einschnitt, so war das dem

jungen 23jährigen Manne nicht zu verargen, der aus wahrhafter Ueberzeugung sich wehrte, nicht um die eigene Existenz zu sichern, denn die hing von meinem Amte nicht ab, das mich weder ehrte, noch nährte, sondern nur der Wahrheit ein Reich zu gründen — das er von Tag zu Tag sah angefeindet.

Wäre unter allen meinen Gegnern, die mich vor König und Vaterland als einen leichtsinnigen Menschen — als einen „Gottesleugner" stempeln wollten, auch nur Einer gewesen, dem ich eine reine Absicht hätte zutrauen können — ich hätte gewiß den Streit ganz anders geführt — der übrigens erst in den letzten Jahren der meinige ward. Anfangs war ich der willenlose Niemand, der ein großes Talent, dessen ich mich damals rühmen konnte, was ich aber jetzt erst fühle, da es bereits verraucht ist — einem fremden Willen als Werkzeug verdingen mußte — nein, das wäre nicht der rechte Ausdruck, denn es wurde mir Nichts dafür gegeben — es war ein reines Opfer — das ich der Sache brachte — die ich damals noch in guten Händen wußte. Mein Trost ist, wenn ich die verlorenen Jahre überzähle, erstens daß ich Menschen und Gegenstände habe kennen gelernt, und zur Erfahrung gekommen bin — zweitens daß ich gewiß vorbereitend Manches Gute gewirkt habe — ich war der Sturm, der Ihnen voranzog — um die Inertia zu überwinden — die Pflugschaar, die durch's Feld geht, schneidet auch wohl mitunter tiefer ein, als es Noth thut, aber das Feld ist doch urbar — und der Säemann darf nur das Seine thun — Er hat Lohn und Segen. Gebe Gott Ihnen den Segen und das Gedeihen, und es wären auch meine Jahre nicht die verlornen. — Mein Nachfolger, von dessen rühmlichen Thaten mir noch kürzlich mein Bruder schrieb — hat gewiß weder im Guten noch im Bösen was zu verantworten.

Aber ich bitte Sie, warum lassen Sie den Menschen noch immer predigen? Der Folie bedürfen Sie wahrlich nicht — und einer solchen am wenigsten. Er bringt ja nur das Handwerk in Verruf.

Ihre Ansichten über den Stand eines Seelsorgers, so wie das geistreiche Wort — „er sey die Seele in der Gemeinde", haben mich entzückt — auch das יראת ה' היא אוצרו — theile ich als Grundsatz wenigstens mit Ihnen. Seitdem ich hier bin, war jenes mein Streben — und dieses mein ganzer Vorrath an Mitteln — und sie sind beide Gottlob nicht zu Schanden worden.

Wir erfreuen uns hier noch immer des besten Fortganges, und haben nur zu bedauern, daß die äußere Stellung der Juden — ihrer innern Entwickelung und Bildung nicht entspreche.

Die Religion und Moral gewinnen beide an Raum und Tiefe in der Gemeinde, und es können die blindesten Zeloten und die aufgeklärtesten Freidenker nicht ableugnen, daß dem Judenthum in hiesiger Gemeinde eine kräftige Stütze herangewachsen sey. Mein innigster Wunsch und mein kräftigstes Wirken geht jetzt dahin — das Gewonnene zu erhalten, und ich leiste gern Verzicht auf jede Erweiterung und Ausdehnung des Princips, so ich mir das Errungene sichern kann. Auch haben wir in dem letzten Jahre nicht das Geringste an unsern gottesdienstlichen Formen abgeändert — Predigt — Gesang — Ritus — äußere Form, Alles כימי קדם — ich habe sogar durch Statuten, die von der Gemeinde sanctionirt sind, und die jedes Gemeindeglied hat unterschrieben, wie בימי עזרא — den Thatbestand möglichst zu sichern gesucht.

Das Einzige, was ich noch dazu thun möchte, bisher aber so ganz auf eigene Hand nicht gewagt habe, wäre der deutsche Gesang — besonders der jüngeren Generation wegen — da mir die Gemeinde bey unserm Gottesdienste zu unthätig ist, und selbst zu wenig beschäftigt. — Sie würden mich sehr erfreuen, wenn Sie mir darüber Ihre Meinung confidentiell und im Vertrauen auf meine Discretion mittheilen möchten. Ich habe Niemanden in der ganzen Welt, dessen unbefangenem Urtheile ich trauen könnte. Kley und Salomon in Hamburg, denen ich sehr befreundet bin, schreiben mir sehr selten, schon seit Jahren höre ich von beiden Nichts, noch dazu ist ihre Aufgabe eine ganz andere — und sie können sich schwerlich in unsere Stellung hineindenken, die wir einer ganzen Gemeinde und Allen, die ihr anhängen, der alten und der neuen Zeit wollen und müssen gerecht seyn. Auch habe ich mich schon längst überzeugt, daß mit dem einseitigen Eingehen in die neue Zeit nichts gewonnen ist — die Jugend verschmähet das Neue, so es ihr nach wenigen Jahren ist alt worden, wie ehedem das Alte. Ein חזוק muß da seyn und zwar ein חזוק האמונה.

Was nun den deutschen Gesang betrifft, so werden Sie selbst schon gefühlt haben, wie abgerissen die Predigt dasteht, wenn keine solche einleitende Stimmung ihr vorangeht, und ihr Nichts nachfolgt, als ein קדיש — und das מוסף —. Auch wäre es meine Absicht — anfangs wenigstens mit מומורים, die ich würde übersetzen und versificiren lassen, mich zu begnügen.

Auf eine Orgel würde ich nie rechnen — und wenn auch alle äußeren Einwendungen dagegen aufhören möchten, ich gestehe, es ist der Orgelton der christlichen Kirche einmal zu sehr zur Eigenthümlichkeit worden,

wie der Glockenklang — als daß der Jude nicht daran einen Anstoß nehme — offenherzig, in den 5 Jahren, da ich der Orgel bin entwöhnt worden, würde es meinem eigenen Gefühle nicht mehr recht zusagen. An dem — ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם — so sehr ich auch den מחוקים שבהם mit dem Talmud das Wort rede — ist doch mehr, als ich in jüngeren Jahren glaubte. Freilich, hätten wir damals dem Separatismus gehuldigt, als ich auftrat und zuerst eingriff, es wäre vielleicht gar nichts zu Stande gekommen.

Nun, die Alten wollten Nichts ablassen, die Neuen Nichts annehmen — Jenen war Alles christlich, was nicht die alte Schmutzfarbe trug — und Diesen Alles jüdisch und **ergo** verächtlich, was nicht die christliche Weihe hatte. Aber jetzt — da die Zeit gesichtet und geschlichtet hat — jetzt oder niemals heißt es מה לחבן את הבר?

Noch Eines, worüber ich Ihre Meinung mir erbitte, wenn Sie mir trauen. Wir haben hier den gewöhnlichen אבל קדיש (ohne קדיש דרבנן, versteht sich), den die אבלים alle in's Gesammt sagen, während der חזן — eigentlich der אונטער־חזן ihnen dieselben מלה במלה vorsagt. Die Jugend und überhaupt die Leute hier, die streng in solchen Sachen sind aus Pietät, nehmen nun doch Anstoß, wenn Sie sehen, daß in diesem Gebete auch nicht ein Wort vom Verstorbenen vorkommt.

Ich war daher schon längst gesonnen, eine Formel einzuführen vor יהא שלמא רבא, die den Trauernden in wenigen hebräischen Worten das rechte Wort geben — ob nun gleich hier von keinem שנוי מטבע שטבעו חכמים die Rede ist — sondern bloß von einer תפלה, die zwischen durch eingeschoben wurde, wie es sogar die Alten in der ש"ע vor שומע שב ואל תפלה gestatten, als שואל צרכיו), so habe ich doch bisher תעשה für besser gehalten. Ich gehöre nicht zu denen, die da sagen את מי יורה דעה, und frage Sie wirklich כתלמיד העומד לפני רבו um Ihre Meinung.

Wir haben seit einem halben Jahre einen neuen רב hier, oder eigentlich einen מורה דאסרא, der über כשר und טרפה eine strenge Aufsicht zu führen hat, während der übrige gottesdienstliche Ritus meiner Autorität unterworfen bleibt. Der frühere war alt und schwach und ist pensionirt. Mit dem jetzigen stehe ich in besten Verhältnissen, da er ein sehr rechtlich denkender und wohlgesinnter junger Mann ist, den uns der Presburger רב empfohlen hat — (versteht sich mit Bart und halbpolnischer Kleidung —). Er ist streng in seiner Sache, übrigens sehr human

nur Schade — er hat gar Nichts gelernt — und bis auf sein יורה דעה — und מהרש"א kennt er selbst die jüdische Literatur nur dürftig.

Da sehen Sie wohl ein, daß ich ihn eigentlich nur als einen Laien betrachten kann, dessen Meinung mir nicht mehr als jede andere gelten kann, besonders, da ich in solchen Dingen meinen ש' ערוך eben so gut inne habe. Einen großen Vortheil haben wir an ihm, daß er unsere Synagoge regelmäßig besucht, selbst an י"ט, wenn wir ihm seinen פיוט, אקדמות, ja sogar יציב פתגם, worüber er sich sehr wunderte, auslassen — ich frug ihn, ob יציב פתגם mehr sei, als או ששׁ מאות, das wir auch nicht sagen, und da war er denn sichtbar zufriedengestellt. *Καθ' ἄνθρωπον* ist eine große Sache — hat doch unser Herr Gott auch כלשון בני אדם reden müssen.) Dadurch wird nun unsere Anstalt **quasi** geheiligt בעיני העם, והבוערים בעם — der vorige ging in die polnische Schule, wie die Winkelschule heißt, in der die fremden polnischen Juden hier ihren Gottesdienst abhalten.

Nun, lieber Freund, muß ich wohl schließen, und nehmen Sie mir meine Schwatzhaftigkeit nicht übel. Sie gehört einmal — zumal in Briefen — wie Ihnen jeder meiner Freunde wird sagen können, zu meinen Jugendsünden. Gehe ich einmal ans Schreiben, so schwatze ich so ein Stückchen fort, bis ich abgerufen werde, oder das Papier zu Ende geht — diesmal war Ersteres der Fall — sonst hätte ich noch ein Weilchen geplaudert. Ich nehme dann keine Rücksicht auf Convenience oder sonstige Formen des Briefstyls, sondern sitze und schreibe, als rede ich פנים אל פנים, so recht treuherzig, wie es mir um's Herz ist, — Es ist meine Art so von jeher — und ich danke meinem Gotte, daß mir diese Jugendschwäche noch geblieben ist. — während so Manches an ein frühreifes Alter mich erinnert. Ob Sie auch meine Schwäche als Stärke gütigst mir nachsehen werden, werde ich aus Ihrem nächsten Schreiben ersehen, dem ich erwartungsvoll mit aller Sehnsucht entgegen sehe.

Ich versichere Sie noch einmal meiner innigsten Hochachtung und Verehrung und bin so frei mich zu nennen

Ihr aufrichtigster Freund

Mannheimer.

Entschuldigen Sie, wenn ich Ihrem Gedankengang nicht nachging. Ich hatte auf dem Lande, wo ich dieses schrieb, Ihren Brief nicht zur Hand.

Briefkasten. Herr Dr. Buchholz, wird aufgenommen.

Abhandlungen.

Beiträge zur Sach- und Worterklärung des Buches Daniel.

Seitdem die kritische Exegese die apokalytischen Räthsel des Buches Daniel durch den Nachweis des historischen Hintergrundes aus der Zeit der gewaltsamen Hellenisirung des Antiochos Epiphanes ein für allemal als gelöst festgestellt hat, scheint das Interesse daran abgenommen zu haben. Ein Menschenalter ist abgelaufen, seitdem Cäsar von Lengerke es im kritischen Sinne ausgelegt hat (1835), und es hat bisher nur einen einzigen Fortsetzer gefunden, nämlich Hitzig's Commentar (1850), während die typologische Schule, die noch immer im Daniel Prophezeiungen vom Antichrist, der fünften Monarchie und dem tausendjährigen Reiche sucht und findet, in neuerer Zeit drei Vertreter erhalten hat: Auberlen, Pusey und Kranichfeld. Und doch kann man nicht behaupten, daß Daniel nach allen Seiten hin befriedigend erklärt wäre. Selbst die Worterklärung, welche zur Domäne der Lexikographie gehört, läßt noch Manches zu ergänzen übrig. Für die Textkritik ist noch wenig geschehen. Aus diesem Grunde dürften beifolgende Beiträge zur Sach- und Worterklärung im Daniel nicht überflüssig sein. Wenn auch die Ausbeute für das Apokalyptische gleichgültig geworden ist, so ist der Gewinn für die Geschichte, welcher

sich aus der richtigen Auslegung ergeben dürfte, um so höher anzuschlagen.

C. I, 3. Israelitische Jünglinge von schöner Gestalt und kräftigem, fehlerlosem Körperbau und besonders Jünglinge aus dem Davidischen Königshause sollen im Auftrage Nebuchandezars für den Dienst des Hofes ausgewählt werden, und sie sollen Buch und Sprache der Chaldäer erlernen: וללמדם ספר ולשון כשדים. Da die ganze Erzählung eine fiktive Tendenz hat, wie die Kritik festgestellt hat, so ist wahrlich die gelehrte Untersuchung von Bleek und Andern durchaus überflüssig, ob das Chaldäische in Babylonien bereits eine Schriftsprache war, und ob die Chaldäer bereits eine ausgeprägte Literatur besaßen oder nicht. Mag die Schrift **de agritcultura Nobataeorum** des Ibn-Wachschija echt oder fingirt und es noch zweifelhaft sein, ob die Nabatäer, der Grundstock der babylonischen Bewohner, eine reiche Literatur hatten, dem Verfasser des Buches Daniel lag keineswegs daran, diese Frage durch eine Thatsache zum Abschlusse zu bringen. Er wollte nur Zustände und Vorgänge seiner Zeit im Reflex zeigen. Indem er Daniel und seine drei Gefährten als Muster und Beispiel für seine Zeitgenossen zeigt, will er zugleich hervorheben, daß ihre Treue und Standhaftigkeit im Judenthum alle Hindernisse besiegt habe. Sie waren nicht nur weise und einsichtsvoll, sondern auch gelehrt in der chaldäischen Literatur und Sprache, also vollständig in die chaldäische Cultur eingelebt. Dennoch blieben sie dem Judenthume treu. Dieses Beispiel sollte für die Zeitgenossen des Verfassers, für die Zeitgenossen der Makkabäerkämpfe oder vielmehr der Makkabäer-Märtyrer Anwendung finden. Setzen wir für Buch und Sprache der Chaldäer, ספר ולשון יונים, so ist das Spiegelbild deutlich. Kräftige jüdische Jünglinge von vornehmem Samen und von den ersten Geschlechtern (מן הפרתמים) haben sich griechische Sprache und griechische Literatur angeeignet, und dadurch sind sie zu Fall gekommen; vermöge der griechischen Cul-

tur haben sie auch griechische Unsitten angenommen und haben „Viele überredet, sprechend, lasset uns ein Bündniß mit den Völkern rings um uns schließen", und so fielen sie vom heiligen Bunde ab (I. Makkabäerb. 1, 11—15). Die hellenische Bildung war für die jüdische Jugend die Verführerin zur Apostasie. Nicht so die Musterbilder Daniel und seine Gefährten Anania, Mischael und Asaria. Sie waren auch *πεπαιδευμένοι*, in der fremden Cultur heimisch, und dennoch blieben sie den nationalen Sitten treu und mochten nicht Speise und Trank von der Tafel des Königs genießen — weil das jüdische Gesetz es verbietet. Die Bildung erschütterte ihre Gesetzestreue nicht. Es ist kein Zweifel, daß der Verf. unter ולשון כשדים die *παιδεία ἑλληνική* reflektiren lassen wollte.

Eben so ist aufzufassen V. 7. Man gab den vier jüdischen Jünglingen chaldäische Namen: לדניאל בלטשאצר ולחנניה שדרך ולמישאל מישך ולעזריה עבד נגו. Dieser Zug ist gewiß nicht gleichgültig in der Erzählung. v. Lengerke's Bemerkung (Buch Daniel S. 23): „Die Morgenländer pflegen besonders den Ausländern andere Namen beizulegen; oft fand auch eine Aenderung des Namens statt bei Eintritt in die Dienste jemandes, bei der Erhebung zu einer neuen Würde oder Veränderung eines Lebensverhältnisses", ich sage, diese Bemerkung ist für diesen Zug im Buche Daniel gar nicht angebracht. Der Verf. hat, wie angenommen wird, unter dem tragischen Schmerze einer drangvollen Zeit geschrieben, und er sollte Muße und Besinnung gehabt haben, die Lokalfarbe des orientalischen Lebens bis auf diese Eigenheit künstlerisch wiederzugeben? Man muß bei der Auslegung des Buches Daniel diesen Umstand stets im Auge behalten, daß der Verf. nicht in der Stimmung war, Nebendinge hineinzubringen, die nicht streng zu seiner Tendenz gehörten. Bei der Namensänderung ist wohl zu beachten, daß die Namen dem chaldäischen Göttercultus entnommen sind. Von Daniel heißt es ausdrücklich, daß ihm der Namen des Gottes beigelegt wurde (4, 5):

דניאל די שמה בלטשאצר כשם אלהי. Es ist nicht zu übersehen, daß er eigentlich eben so wie der König בלשאצר benamst wurde; nur um Beide in der Erzählung nicht zu confundiren, hat der Verf. ihm ein ם-Laut hinzugefügt, und nicht weil „die zend Genitivbezeichnung (Eſcha) hier erweicht und das ם ausgelaſſen ist" (v. L. 242 a). Auch die Namen der Gefährten sind auf diese Weise metamorphosirt; man beachte מישאל in מישך, der Name שדרך wird wohl auch ein Göttername sein, vielleicht gar מרדך zu lesen wie Jeremia 50, 2. עבד נגו ist wohl, wie schon Saadia erkannt hat, עבד נבו, d. h. nach dem Gott נבו, dem Merkur der Zabier, genannt. Der Oberste der Eunuchen hat den judäischen Jünglingen diese an den chaldäischen Cultus erinnernden Namen beigelegt, mit denen sie der König und der Hof anredet, wie Theodoret bemerkt. Sie selbst behalten für sich ihre hebräischen Namen bei, aber sie können es nicht hindern, wenn ihnen chaldäische Götternamen aufgezwungen worden. Namen, sonst etwas Gleichgültiges, werden in Zeiten patriotisch-erregten Hochgefühls ein Schibolet der Treue gegen die angestammte Nationalität. Glühende Patrioten halten es für eine Schmach, die Namen der Unterdrücker anzunehmen. Als die Juden zur Zeit der Römerherrschaft sich lateinische Namen beilegten, wurde es von den nationalgesinnten Volkslehren als eine Art Abfall angesehen, und sie erinnerten an die geknechteten Israeliten in Aegypten, welche weder ihre Sprache, noch ihre Namen gegen die ihrer Zwingherren vertauschten, daß sie sich nicht statt Rëuben Rufus, statt Juda Julianus, statt Joseph Justus nannten: שלא שנו את שמותן ולא שנו את לשונן שלא היו קורין[1] לראובן רופום ולא ליהודה לוליאנו ולא ליוסף לוסטום (יוסטום).

Die Helleniſten zur Zeit des beginnenden Religionszwanges machten es aber nicht so; sie verleugneten ihren judäischen Na-

[1]) Midrasch zu Levitic. c. 24 und zu Cantincum 4, 12 (nach berichtigter Lesart).

men und legten sich von selbst griechische bei; Josua, der Hohepriester nannte sich Jason, und ein Onias, der Schlimmste unter den apostasirenden Frevlern am Bunde (מרשיעי בריה), nannte sich Menelaos (Josephus Antiqq. XII, 5, 1): *Ὁ μὲν ἂν Ἰησοῦς . . . Ἰάσονα ἑαυτὸν μετωνόμασεν, ὁ δὲ Ὀνίας ἐκλήθη Μενέλαος.* Der chassidäische Kreis, dem der Verf. des Buches Daniel ohne Zweifel angehört hat, betrachtete diese Hellenisirung der Namen als Entnationalisirung, als Lossagung vom heiligen Bunde. Die Namensänderung war also in dieser Zeit nichts Gleichgültiges. Zu diesem Zwecke bringt der Verf. des Buches Daniel diesen Zug an: Daniel und seine Genossen wurden mit chaldäischen Namen und sogar mit Ehrennamen nach denen der chaldäischen Götter genannt; sie aber achteten diese Namen gering und behielten ihre hebräischen Namen bei. Auch nach einer andern Seite scheint dieser Zug eine Bedeutung zu haben. Dem Verse, welcher die Namensänderung erzählt, folgt unmittelbar die Relation, daß Daniel sich vorgenommen habe, sich nicht mit der Tafelspeise des Königs zu verunreinigen (V. 8). Der Verf. will also damit andeuten, obwohl Daniel und seine Genossen vollständig chaldaisirt, mit chaldäischen Namen benamst, und in chaldäischer Literatur unterrichtet waren, daß dieser Umstand durchaus auf ihre innere Gesinnung keinen Einfluß gehabt habe, vielmehr ihnen nur etwas Aeußerliches geblieben sei. Es scheint, daß Antiochos Epiphanes auch den Sprachzwang dem jüdischen Volke aufgelegt hat, daß sie die hebräische Sprache mit der griechischen vertauschen sollten [1]). Selbstverständlich mußten in Folge dessen die Judäer auch ihre hebräischen Namen ablegen und hellenische dafür annehmen. Darauf scheint eben der Verf. des Buches Daniel anzuspielen, daß die Treuen sich ein Beispiel an Daniel und seinen Genossen

[1]) Den Beweis für dieses Faktum gedenke ich bei einer andern Gelegenheit ausführlich anzutreten.

nehmen mögen, trotz der Hellenisirung ihrer Namen innerlich Judäer zu bleiben.

V. 8. Daniel nahm sich vor, sich nicht zu verunreinigen, מפתבג המלך. Welche abenteuerliche Etymologien sind nicht versucht worden, um dieses mehrere Mal im Daniel erwähnte Wort zu erklären. Sie können sämmtlich als verunglückt angesehen werden, auch die: daß es den sanftkritischen **Pratibâgha** entspreche. Denn im besten Falle bedeutet dieses Wort lediglich **Abgabe** von Früchten und Blumen, aber nicht Speise. Die Ausleger haben aber nicht beachtet, daß schon Hugo Grotius zu Daniel auf das Wort **Potibaz** bei den Persern aufmerksam gemacht und auf ein Citat bei Athenäus aus Dinon's Schrift über persische Geschichte hingewiesen hat, daß dieses Wort ein Gemisch von Weizen- und Gerstenbrod mit Wein bezeichnet, das die persischen Könige zu genießen pflegten. Die Worte bei Athenäus (**I p. 422 ed. Meinecke**) lauten: *Δείνων ἐν τρίτῳ Περσικῶν φησὶν ὅτως: ἔστι δὲ ποτίβαζις ἄρτος κρίθινος καὶ πύρινος ὀπτὸς καὶ κυπαρίσσου στέφανος καὶ οἶνος κεκραμένος ἐν ᾧῳ κρυσῷ, ὃ αὐτὸς βασιλεὺς πίνει.* Persisch ist das Wort allerdings. Aber man darf daraus nicht das Argument betonen, daß der Verf. in der persischen Zeit gelebt habe. Das Wort, wie mehrere andere, waren durch die macedonischen Kriege und die Seleuciden in Syrien eingebürgert, da die Syrer es auch unter dem Namen פטבגא kannten. Warum Daniel und seine Genossen diese Speise und Wein von der Tafel des Königs nicht genießen mochten und sich lieber mit Pflanzen behalfen, ist nicht in dem Rigorismus der Makkabäerzeit zu suchen, wie v. Lengerke annimmt, sondern der Verf. wollte diese Muster-Jünglinge als besonders rigoros und skrupulös darstellen. Nicht einmal von der Tafel des Königs mochten sie genießen, und um so weniger verbotene Speisen. Gesetzlich hätten sie die **Potibaz** genießen dürfen; sie aber haben sich noch mehr Skrupel aufge-

legt. Antiochos Epiphanes hatte einen Befehl des Religionszwanges erlassen, worin auch der Passus vorkam: daß die Juden gezwungen sein sollten, sich an Unreinen und Unheiligen zu verunreinigen (I. Makkab. 1, 48). *Καὶ βδελύξαι τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν παντὶ ἀκαθάρτῳ καὶ βεβηλώσει.* Viele haben sich dem Befehl gefügt und sich an verbotenen Speisen verunreinigt. Darum achtete es der Verf. für nothwendig, auf das Beispiel von Daniel und seinen Gefährten hinzuweisen, welche sogar die Ehre geringschätzen, von der Tafel des Königs Speise und Trank zu empfangen. Denn אכלי פתבגו (11, 26) sind **Palatini,** welche die Ehre genossen, von der königlichen Tafel Speise zu erhalten. Auch darauf leisteten die Musterjünglinge Verzicht, und bewiesen durch ihr Beispiel, daß man im Nothfall auch bei Pflanzenkost gedeihen kann. Die Pointe liegt in diesem Moment, welches in V. 15. ausgedrückt ist.

V. 11—13 wird von המלצר eingeführt, an den Daniel das Gesuch stellt, die Probe zu machen, ihnen statt פתבג (Potibaz) Pflanzenspeisen zu geben, nnd derselbe geht darauf ein. Die Etymologie des Wortes המלצר ist noch nicht ermittelt; denn das neupersische מלסר „Kellermeister" paßt weder phonetisch, noch sachlich. Er hatte mehr das Amt über Speisen als über Weine. Ein Eigenname kann es gewiß nicht sein, und was Gesenius dafür geltend macht, ist nicht stichhaltig. Nur Familiennamen kommen im Hebr. mit dem Artikel vor, weil sie ursprünglich **appelativa** sind, so בני הקוץ, wie בן הרצחן (Sota IX), בן הקוף (Parah III), יוחנן בן הנזוף (Tosifta Sabbat. XXIV, vergl. mit babyl. Sabbat p. 115 a). Noch abenteuerlicher ist Hitzig's Etymologie, daß חמלצר dem *Μολοσσός, Μολοσσόϱ* entspreche und dieses dem *Κολοσσός*, dieses wiederum dem sanſk. **Viçôla,** „groß", und dieses dem hebr. רב im Sinne von Lehrer und dieses endlich dem griechischen *παιδαγωγὸς*, Erzieher! Liegt nicht das griechische Wort *μελέτωϱ*, „Versorger" viel näher? Die Wandlung des griechischen T-Lautes in τζ d. h. ץ in der Vulgär-

ſprache iſt bekannt, vergl. Sachs Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforſchung I, 62. Selbſt im Altgriechiſchen kommen neben einander die Formen *κάμπτρα*, *κάμψα*, *κάψα* vor. Neuhebr. קמטר und קמצר.

II, 2. Der Traum Nebuchadnezar's von dem Koloß mit verſchiedenen Metallen, dem Typus der vier zerſtörbaren Weltreiche, kann der Verf. nicht im zweiten Jahre dieſes Königs בשנת שתים, im Anfange der Regierung, angeſetzt haben, da er Daniel V. 37, 38 ſagen läßt: Gott habe Nebuchadnezar über alle Menſchen, Thiere und Vögel Herrſchaft und Sieg verliehen, folglich ſetzte der Verf. Nebuchadnezars weite Eroberungen voraus, und dieſe fielen über Juda im 18. oder 19. Jahre, über Tyrus ſpäter. Was Hengſtenberg und Hävernik darüber bemerken, iſt ein Zeichen der Verzweiflung. Es muß nothwendig in dieſem Verſe die Zehnzahl fehlen, man muß alſo leſen entweder בשנת שתים, שתים ושלשים oder ועשרים.

II, 8. עדנא אנתון זבנין, Zeit kaufen, Zeit erwerben, für „Zeit gewinnen" iſt eine Redensart ohne Beiſpiel im ganzen ſemitiſchen Sprachkreiſe. Hitzig's Deutung „die Zeit in ſeine Gewalt bringen", wird Niemanden befriedigen. Die ſyriſche Ueberſetzung hat dafür רבנא הו שאלין אנתון, ihr verlanget Zeit. Man muß alſo für זבנין leſen בְּעִין. Das ו iſt eine verkürzte Wiederholung des vorangehenden ן von אנתון.

II, 41—43. Die Schilderung und Deutnng des vierten Reiches von Eiſen, die Füße und Zehen von Eiſen und Thon iſt bisher, meines Erachtens, nicht ſinngemäß interpretirt worden. Es iſt eine doppelte Deutung angegeben: Füße und Zehen von Eiſen und Thon ſollen einmal andeuten, daß dieſes Reich zum Theil ſtark und zum Theil ſchwach und zerbrechlich ſein werde: מן קצת מלכותא תהוה תקיפא ומנה תהוא חבירא, und das andere mal, daß es ſich mit Menſchenſamen vermiſchen werde, aber dieſe Miſchung werde keine innige ſein, ſo wenig wie ſich Eiſen mit Thon verbinden läßt: ומתערבין להון בזרע אנשא ולא להון

דבקין דנא עם דנא הא כדי פרזלא לא מתערב עם חספא. Dieſer letzte Zug wird in der Regel ſo interpretirt, das vierte Reich, das ſeleucidiſche, werde ſich zwar durch Heirathen mit den Ptolomäern verbinden, aber dieſe Verbindung werde keinen Halt haben. Abgeſehen davon, daß „Menſchenſamen" בזרע אנשא keineswegs auf die wenigen Fälle politiſcher Heirathen zwiſchen Seleuciden und Ptolomäern paßt, kommt dabei noch ein anderer Umſtand zu kurz. So ſehr auch die Darſtellung in dieſer Schilderung und Deutung an Unklarheit leidet, ſo iſt doch ſicher, daß der Verf. ſichtlich zwei Punkte hervorheben wollte. Einmal die Füße ſind von Eiſen und Thon gemiſcht d. h. zuſammengeſetzt, V. 41. כל קבל די חויתא פרזלא מערב בחספ טינא, und dann, daß die Zehen nicht aus der mechaniſchen Zuſammenſetzung dieſer beiden Stoffe beſtehen, ſondern daß einige Zehen aus bloßem Thon beſtehen, V. 42. ואצבעת רגליא מנהון פרזל ומנהון חספ. Auf dieſen Zug von der vollſtändigen Getrenntheit und Verſchiedenheit der Zehen beziehen ſich auch die Worte in V. 41. ואצבעתא מנהון חספ די פחר מנהון פרזל und ebenſo V. 33 b, wo man eigentlich verſtehen muß: רגלוהי (פרזלא מערב בחספ טינא ואצבעתא) מנהון די פרזל ומנהון די חספ. Darauf wird viel Gewicht gelegt, daß die Zehen ungleich ſind, es wird mehrere Mal wiederholt. Das ganze Bild des vierten, ſeleucidiſchen Reiches iſt iſt alſo ſolchergeſtalt dargeſtellt: die Beine ganz von Eiſen (שקוהי די פרזל), die Füße zuſammengeſetzt aus Eiſen und Thon und endlich die Zehen, einige von Eiſen und einige von Thon. Die Ausdeutung des Bildes bezieht ſich auf die verſchiedenen Phaſen des ſeleucidiſchen Reiches. Es wird zuerſt ſtark wie Eiſen ſein und Alles zerſchmettern und zermalmen (V. 40). Dann wird es zum Theil ſtark und zum Theil ſchwach ſein, wie die Vermiſchung von Eiſen und Thon, d. h. er wird nach der einen Seite ſtark und nach der anderen ſchwach ſein. Dieſer Zug kann ſich nur auf die Geſchichte Antiochos des Gro-

ßen beziehen. Nach der Weſtſeite, nach Griechenland zu, das er ſeinem Reiche annektiren wollte, wird er ſchwach und zerbrechlich ſein; die Römer werden ihn von dieſer Seite vertreiben und ihm den Taurus als Grenze ſetzen. Nach der Oſtſeite dagegen, nach Aſien, Babylonien, Parthien und zum Theil auch Indien wird er ſtark ſein. Er wird die Herrſchaft über dieſe Völker behaupten. Endlich werden die dem ſeleucidiſchen Reiche unterworfenen Völker nicht in homogener Vermiſchung ſein, es wird ihm nicht gelingen, ſie mit ſich vollſtändig zu amalgamiren, ſo wenig wie ſich Thon und Eiſen innig verbinden läßt. Die Parther, Babylonier, Indier werden ihre eigene Exiſtenz behaupten und nicht im macedoniſchen-ſeleucidiſchen Volke aufgehen, und darin wird die Schwäche dieſes Reiches liegen. Die Vermiſchung mit dem „Menſchenſamen" מתערבין להון בזרע אנשא und die zehn Zehen ſollen eben dieſen Zug verdeutlichen. Trotz der Anſtrengung der Seleuciden, ein einheitliches Reich aus den verſchiedenen Völkerſchaften zu bilden, wird es ihnen nicht gelingen. Dieſer Umſtand iſt auch im erſten Makkabäerbuche angedeutet (**X**, 1, 41): Antiochos Epiphanes ſchrieb ſeinem Reiche, daß alle ein einziges Volk ſein und ſie alle ihre Geſetze aufgeben ſollen. *Καὶ ἔγραψεν ὁ βασιλεὺς πάσῃ τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ εἶναι πάντας λαον ἕνα καὶ ἐγκαταλιπεῖν ἕκαστον τὰ νόμιμα αὐτοῦ.* Mit der Beſtrebung des ſeleucidiſchen Reiches, alle Völkerſchaften unter einen Hut zu bringen, deutet der Verf. des Daniel zugleich auf das judäiſche Volk, deſſen Leiden und Ausgang derſelben hin. Daſſelbe wird auch gezwungen werden, ſich innig mit dem ſeleucidiſchen Reiche zu vermiſchen, aber dieſer Verſuch wird mißlingen. Ich vermuthe, daß der Verf. deßwegen die der Vereinigung widerſtrebenden Völkerſchaften unter dem Bilde von Menſchenſamen (זרע אנשא) dargeſtellt hat, weil auch die Judäer darin mit einbegriffen ſein ſollen. Auch in dem erſten Bilde von den vier Thieren, als Symbol der Weltreiche, wird das judäiſche

Volk unter dem Bilde des Menschen, des Menschensohnes, (כבר אנש, 7, 13) dargestellt.

III, 2—3. Unter den hohen Würdeträgern, welche der Einweihung des goldenen Götzenkolosses beiwohnen, werden auch גרבריא aufgezählt. Allgemein wird angenommen, daß dieses Wort für גזבריא gebraucht wird, dessen Bedeutung aus Esra und dem Syrischen bekannt ist. Es ist aber nicht anzunehmen, daß das ז von גזא, γάζα oder גנזא mit ד geschrieben sein soll. Hitzig hat diese Schwierigkeit gefühlt, aber seine Erklärung ist noch weniger annehmbar. Da in V. 27 neben אחשדרפניא סגניא ופחותא auch הדברי מלכא vorkommen (auch V. 24 הדברוהי), so muß man auch an der ersten Stelle הדבריא statt גרבריא lesen. Freilich ist die Etymologie des Wortes dunkel; unmöglich ist das ה in הדברי als Artikel anzusehen.

Das Wort תפתיא das. hat noch keine befriedigende Etymologie gefunden. Mufti, was Gesenius vorschlägt, ist durchaus unhaltbar und Benfey's Erklärung durch ati „oben" und paiti „Herr", ist, wie alle aus Compositionen erklärten Derivationen lediglich errathen. Ich schlage vor zu lesen הפתיא für das Griechische ὕπατοι „Obersten". Es lag dem Verf. daran, recht viele Würdenamen zu häufen. Man wird hoffentlich keinen Anstoß daran nehmen, daß das griechische τ durch ת wiedergegeben sein soll; diese Erscheinung kommt häufig vor. Mögen manche Exegeten sich noch so sehr dagegen sträuben, so ist unter פרתמים doch nichts anders als πρότιμοι zu verstehen. Man erwäge die doppelte Schreibung von פסנתרין und פסנטרין für ψαλτήριον. Ueberhaupt muß die Beweisführung in Bezug auf Daniel ganz anders als früher aufgelegt werden. Die Abfassungszeit desselben zur Makkabäerzeit ist so handgreiflich ausgeprägt, daß sie gar nicht bewiesen zu werden braucht; im Gegentheil diejenigen, welche für das höhere Alter desselben plaidiren, müssen den vollen Beweis antreten und ganz andere Argumente vorbringen, als sie bisher gethan haben. Klingt ein

seltenes Wort im Daniel griechisch an, so ist es als solches anzusehen, bis sein persischer Ursprung bündig und überzeugend nachgewiesen ist.

c. VII. Das Bild vom vierten Thiere mit den zehn Hörnern und dem kleinen Horn, welches drei Hörner zu Falle bringt, ist noch immer nicht genügend erklärt. Daß unter dem kleinen Horne, welches freche Worte gegen den Gott Israels sprechen, die Heiligen verderben, Festtage und Gesetz abzuschaffen befehlen wird, und dem Judäa für drei Zeiten und eine halbe Zeit preisgegeben ist, daß unter diesem Horn Antiochos Epiphanes zu verstehen ist, liegt so deutlich zu Tage, daß es nicht bloß Porphyrius so ausgelegt, sondern auch patristische Ausleger, Ephräm Syrus und Polychronius. Die Frage ist nur, welche Könige unter den zehn Hörnern uud welche unter den drei zu verstehen sind. Die Erstern sollen unbedingt zehn Herrscher des seleucidischen Reiches bis auf das kleine Horn, d. h. bis auf Antiochos Epiphanes bedeuten. Das liegt deutlich in den Worten (V. 22—23) חיתהא רביעיתא מלכו רביעיא — וקרניא עשר, מנה מלכותהא עשרה מלכין יקמון ואחרן יקום אחריהן. So legte es auch endgültig v. Lengerke aus mit Abweisung der Ansicht, welche die zehn Könige aus den verschiedenen Reichen der Diadochen auswählt. Die Verlegenheit entsteht nur für die Aufzählung der zehn seleucidischen Könige. Man kann eigentlich nur sieben oder richtiger acht aufzählen. 1) Seleukos I, Nikator, der Gründer des Reiches, 2) Antiochos I, Soter, 3) Antiochos II Theos, 4) Seleukos II, Kallinikus, 5) Seleukos III, Keraunus, 6) Antioches III, der Große, 7) Seleukos IV, Philopator. Den achten haben die Ausleger übersehen, den grausamen Antiochos Hierax, welcher theils usurpatorisch und theils von seinem Bruder Seleucos Kallinikus anerkannt, als König von Syrien galt; die **discordia fratrum regum Seleuci et Antiochi (Hieracis)** hat das seleucidische Reich bis zum Todesjahr des Letztern (228) außerordentlich geschwächt.

Berthold, von Lengerke und Andere, welche diesen achten Seleuciden nicht beachtet haben, brauchten zur Ergänzung der Zehnzahl noch drei und verwenden dazu Heliodor, den Mörder Seleucos IV, ferner dessen Sohn Demetrios I Soter, dem die Krone von Rechtswegen gebührte, und endlich Ptolemäus Philometor von Aegypten, als Erbe des seleucidischen Reiches von seiner Mutter Cleopatra. Diese Zählungsweise ist entschieden falsch. Ptolemäus Philometor kann nicht als seleucidischer König gelten, und noch weniger der Mörder Heliodor, welcher nicht vom Königshause stammte, noch überhaupt regierte, da er sofort nach seiner Unthat von Eumenes und Attalos aus Syrien verbannt wurde. Allenfalls könnte Demetrios dazu gezählt werden. Dann würde nur ein Einziger zu der Zehnzahl fehlen. Man könnte auch Antigonos dazu zählen, der während der Kämpfe der ersten Diadochen unter einander zuerst das syrische Reich mit der Ausdehnung bis Indien gegründet, und dem es der erste Seleucide Seleucos Nikator entrissen hat. So konnte der Verf. des Buches Daniel dem vierten Reiche, welche auf das Alexanders folgte, zehn Könige vindiciren, wenn er Antigonos mitgezählt hat, der vom Jahre 320 bis 312 in dem Reiche herrschte, das später den Seleuciden gehörte.

Indessen ist es nicht einmal nöthig, dem Verfasser diese historische Akribie zuzuschreiben. Er nahm vielleicht die runde Zahl von zehn Königen Syriens an, ohne sich viel um die Richtigkeit derselben zu kümmern.

Wichtiger ist zu wissen, was er unter den drei Königen verstanden hat, die von dem kleinen Horn, von Antiochos Epiphanes, beseitigt worden sind. Dieses Faktum betrifft die zeitgenössische Geschichte, und darin mußte der Verf. exakt sein. Noch mehr. Er will offenbar durch diesen Umstand das kleine Horn charakterisiren, und darum muß man es damit haarscharf nehmen. Es ist aber gar nicht schwer, diese drei zu ermitteln. Zuvörderst muß aber der Text verstanden werden. Laut V. 8

ſcheint es, als wenn das kleine Horn drei von den zehn voran-gegangenen Hörnern oder Königen ausgeriſſen hätte: ואלו קרן אחרי ועירא סלקת ביניהון והלת מן קרניתא קדמיתא אתעקרו מן קדמיה. Wollte man dieſen Vers ſo auslegen, dann enthielte er ein un-lösliches Räthſel, und daran ſind auch ſämmtliche Enträthſelungs-Verſuche geſcheitert von Porphyrius bis auf v. Lengerke, da ſie davon ausgingen **de decem cornibus tria evulsa cornua**, Allein das kann der Verf. nicht gemeint haben; denn in der Ausdeu-tung dieſes Bildes (V. 24) bemerkte er bloß, daß der freche, auf die Zehn folgende König drei Könige erniedrigen werde: והלתא מלכין יהשפיל, alſo keineswegs drei von den Zehnen. Wir ſind alſo genöthigt, dem ſtörenden מן קדמיתא beizukommen. The-dotion, der im Ganzen unſern Text treu wiedergiebt, hat hier eine Variante: *καὶ τρία κέρατα τῶν ἔμπροσθεν αὐτῦ ἐξερ-ριζώθη ἀπὸ προσώπυ αὐτῦ.* Er hat alſo nicht überſetzt wie die **LXX**: *τρία τῶν κεράτων τῶν πρώτων.* Theodotion ſcheint alſo geleſen zu haben והלת מן קרניתא אתעקרו מן קדמיה. „Drei von den Hörnern vor ihm, ſeiner Gegenwart, ſind von ihm ausgeriſſen worden". Dadurch erhalten wir freiere Bewegung. Wir brauchen nicht in der Geſchichte der Seleuciden hinaufzu-ſteigen, ſondern können in der Gegenwart bleiben. Drei Könige ſeiner Zeit hat Antiochos Epiphanes erniedrigt, nicht getödtet, ſondern ſie nur ihrer Krone beraubt. Porphyrius, dem das rich-tige Verſtändniß des Buches Daniel ſo viel verdankt, war der richtigen Löſung nah und hat ſich nur in einem einzigen Punkte vergriffen, eben weil er ebenfalls die drei Könige unter den Zehn ſuchte: **et de decem cornibus tria evulsa cornua, sixtum Ptolemaeum (Philometorem), Evergetem (Ptolemaeum VII, Physconem) et Artaxiam regem Armeniae** (bei Hieronymus z. St.). Das Letztere iſt unrichtig, da Antiochos Epiphanes erſt kurz vor ſeinem Ende gegen Artaxias zu Felde zog, worauf in Daniel 11, 14 hingewieſen iſt: ושמועות יבהלוהו ממזרח וממצפון; das Buch Daniel ſpricht aber von dem, was noch vor Antiochos'

Feldzug gegen Armenien und Persien vorfiel. Artaxias ist also nicht zu gebrauchen. Aber die beiden Ptolemäer sind richtig als zwei von den drei Königen, welche Antioch. erniedrigt hat. Er zog gegen sie zu Felde, nahm fast ganz Aegypten ein und geberdete sich als König desselben. v. Lengerke, von derselben falschen Ansicht ausgehend, zählt zu diesen dreien wohl Ptol. Philometor, aber nicht dessen Bruder Ptol. Euergetes, der doch so recht eigentlich und noch mehr als sein Bruder von Antiochos Epiphanes entthront wurde. In consequentem Irrthume nimmt v. L. als einen derselben Heliodor an, der, wie schon angegeben, gar nicht zur Regierung gelangte. Dagegen ist dessen Annahme, daß Demetrios I. zu diesen Dreien gehört, ganz richtig. Ihn hat der freche Antioch. Epiph. geradezu des Thrones beraubt und sich an dessen Stelle gesetzt, wie er denn auch in 11, 18 als Usurpator geschildert wird. Die drei Könige, welche das kleine Horn beseitigt hat, sind demnach Demetrios, Ptolemäus, Philometor und dessen Bruder Ptolemäus Euvergetes II.

VIII 8. Welche extravagirende Erklärungen und Etymologien sind gemacht worden, um das Wort חזות im Satze ותעלינה תחתיה ארבע חזות zu begreifen! Einige wollen חַזּוּת nach irgend einer Analogie des Arabischen lesen und es durch scharfes, spitziges Horn erklären, Andere lesen חָזוֹת, und das soll „Spitzen" bedeuten. Man lese einfach אחרות, wie LXX und Theodion an die Hand geben ἕτερα, und die Schwierigkeit ist gehoben. Das große Horn (Alexander) wurde zerbrochen und dafür wuchsen andere vier (die Diadochen-Dynastien) auf: ותעלינה תחתיה ארבע אחרות.

VIII, 9. Das Agjektiv. מצעירה in dem Satz ומן האחת מהם יצא קרן אחת מצעירה ותגדל יתר paßt durchaus nicht, da doch nur das Horn, der Typus für Antiochos Epiphanes, im vorhergehenden Cap. als klein bezeichnet wurde, nicht die Dynastie, aus welcher er hervorging; diese war keineswegs klein. Weil es aber

nicht paßt, macht Ewald nach seiner verkehrten Manier eine Regel daraus: das מ comparativum zu צעירה könnte auch Größe bedeuten, mehr als klein, ziemlich groß! Man darf sich dabei nicht auf LXX und Theodotion berufen, welche es mit *ἰσχυρόν* wiedergeben; denn unstreitig ist es eine Corruptel für *μικρόν* (wie sie ועירא in 7, 8 wiedergeben). Der Syrer verfirt es richtig als Adject. זעורתא. Man muß also das מ eliminiren und einfach lesen קרן אחת צעירה. Von einem der vier Hörner wird ein kleines ausgehen, nämlich Antiochos Epiphanes.

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur Geschichte der letzten geonäischen Zeit und zur Kritik der karäischen Propaganda.

Von Dr. P. F. Frankl.

Ueber der Geschichte unsres Volkes während der geistigen Herrschaft der Gaonen schwebt ein Dunkel, das vollkommen zu beseitigen, wohl schwerlich jemals gelingen wird. Nicht als ob diese Epoche geringfügig oder für die folgende Entwicklung von keinem Belange gewesen wäre. Ging doch gerade innerhalb der gaonäischen Epoche die Spaltung des Judenthums in Rabbanitenthum und Kanäerthum vor sich, von denen selbst dieses, das numerisch und geistig schwächere, Lebensfähigkeit genug besaß, sich bis in unsere Zeit, also über ein Jahrtausend zu behaupten. Welche Momente mögen diesen Prozeß der Ausscheidung hervorgerufen haben? Die persönliche Zurücksetzung Anan's konnte unmöglich eine so ausgedehnte Spaltung bewirken. Vielmehr hatten

schon früher im Organismus unseres Volkes Symptome einer krankhaften Gährung sich gezeigt, die auch thatsächlich zwei Male, wenn auch nicht mit der genügenden Energie, sich vollzog.[1]) Der Mangel an Quellen, die uns über den damaligen Bildungsgrad, über die religiösen und socialen Verhältnisse des jüdischen Volkes genau unterrichten würden, läßt kein Gefühl der Sicherheit in der pragmatischen Erklärung jenes Schismas in uns aufkommen. Die agadistischen Erzeugnisse dieser Zeit tragen einen zu eklektischen Charakter an sich, als daß sie dem Geschichtsforscher auf dem Wege seiner Forschung zur Leuchte dienen könnten. Die meisten eigentlich geschichtlichen Quellen, wie Scherira's Brief, Nathan's des Babylonier's Berichte im Juchasin und die bei Ibn-Verga im „Schebet Jehuda" erhaltenen Nachrichten haben nur die Hochschulen in Sura und Pumbaditha und die Exilarchen im Auge, und kümmern sich um die Verhältnisse des Volkes sehr wenig, so daß wir, um diese doch einigermaßen kennen zu lernen, gerade auf diejenige Quelle zurückgehen müssen, welche am wenigsten den Anspruch erhebt, als Geschichtsquelle angesehen zu sein, nämlich auf die halachischen Erzeugnisse der einzelnen Gaonen.

Und auch von den Karäern erfahren wir nichts Zuverlässiges über ihren Ursprung. Die Gründer und Ausbildner des Karäismus wollten es weder zugeben, daß sie nur den Saducäismus wiederaufnahmen, noch auch, daß ihr Streben ein neues, dem bisherigen Judenthume fremdes sei. Sie griffen vielmehr nach geschichtlichen Fictionen, schoben fälschlich alten Mischnalehrern karäische Bestrebungen unter, Erdichtungen, die von Spätern — möglicherweise aufrichtigen Glaubens — nachgesprochen wurden. Was erst von den Berichten arabischer Schriftsteller zu halten ist, läßt sich aus dem Gesagten leicht folgern. Doch, lassen wir das Karäerthum aus welchen Ursprüngen immer hervorgegangen sein, und sehen wir zu, welche Mittel es zu seiner Kräftigung und zur Förderung seines Wachsthums anwendet. Um gerecht zu sein, heben wir es gleich hervor: Die Begründer des Karäismus, die neuen Gegner des Herkommens, unterschei-

[1]) Vgl. Graetz' Geschichte der Juden V, besonders Note 14.

den sich darin vortheilhaft von ihren unmittelbaren Vorgängen, den messianischen Gauklern Serenus und Abu-Isa Ispahani, daß sie nicht, wie diese, auf Hoffnungen, die tief im Gemüthe wurzeln, ihre Taktik lenkten, sondern, daß sie von vorne herein den Bereich des Gedankens zum geistigen Schlachtfelde bestimmten. Und, daß dieser geistige Kampf um's Dasein, den der Karäismus dem Rabbanismus anbot, auch diesem letzteren zum Vortheile gereichte und ihm zu einer höhern Ausbildung verhalf, lehrt die segensreiche und fruchtbringende Thätigkeit Saadia's, des umfassenden Gelehrten, der dem rabbanitischen Judenthume neue Geistesbahnen eröffnete. Haben wir nun auf der einen Seite zum Lobe der Karäer hervorheben müssen, daß sie nicht herzbestrickender Mittel sich bedienten, so müssen wir anderseits ihre tendenziöse Art zu polemisiren und ihre Spiegelfechtereien, welche der Einsichtige allerdings als solche bald erkennt, die unverständige Menge aber für reine Wahrheit hinnimmt, auf's Schärfste tadeln.

Pinsker wollte den Namen Karäer von קָרָא = dem arabischen רַעַא „verkünden, einladen" ableiten, und durch „Propagandisten" wiedergeben. Mag nun diese Erklärung richtig sein, oder nicht: die Thatsache steht fest, daß, namentlich in Saadia's Zeit die Karäer Sendboten umherschickten, welche unter dem Volke Viele dem Rabbanismus abwendig machen und ihnen zuführen sollten. Welches waren die Gründe, die sie hauptsächlich gegen die Rabbaniten geltend machten? Da ihre Weise, die Bibel aufzufassen, gegenüber der rabbanitischen meist erschwerend und nur selten erleichternd war, konnten sie nicht von vorne herein auf die Zuneigung der Menge rechnen, welche sicherlich ungern sich ein härteres Joch aufladen mochte, wenn ihnen das leichte unbequem geworden. Sie waren daher bestrebt, durch allerlei Mittel die Unrichtigkeit der rabbanitischen Ueberlieferung nachzuweisen. Es liegt nicht in unserer Absicht, alle Einzelnheiten in der Methode ihres Angriffes aufzuzeigen. Wir wollen vielmehr hier nur auf Ein Moment hindeuten, das unseres Erachtens bis jetzt noch gar nicht gewürdigt wurde, das aber im Stande ist, auch auf die Verhältnisse der Rabbaniten während der zweiten Hälfte der gaonäischen Epoche ein neues Licht zu werfen.

Die karäischen Schriftsteller rufen den Rabbaniten im Chorus entgegen: Wie könnt Ihr an die Richtigkeit Eurer Tradition glauben, lebten doch Eure bedeutendsten Lehrer wegen der Auslegung der Schrift stets im Streite miteinander? Sie vergessen dabei, daß auch unter ihren Lehrern nicht minder bedeutende Meinungsverschiedenheiten obwalteten, besonders im Ehe- und Erbrecht und in den Sabbathgesetzen, und mit gleichem Rechte konnte ihnen der Rabbanite entgegnen: Wäre Eure Richtschnur, der nackte Bibelvers für die Praxis allein ausreichend, wie könnte seine Auslegung und seine Anwendung auf's Leben für Euch zweifelhaft sein? Dies zur Beurtheilung des Princips der karäischen Polemik.

Allein die Karäer begnügten sich nicht mit diesem Nachweise aus der Geschichte der Halacha, sondern in wirksamer Weise hoben sie Momente aus der stets gangbaren Praxis hervor und wiesen nach, daß die Rabbaniten auch über alltägliche, dabei aber wichtige Dinge nicht einig seien.

Diese Vorwürfe, deren wir einige in karäischen Schriften der älteren und ältesten Epoche angetroffen haben, wollen wir hier prüfen, um uns zu überzeugen, ob sie wirklich die Rabbaniten treffen, oder nicht. Glücklicher Weise sind wir in der Lage, die Angaben der Karäer durch die rabbanitische Literatur zu überwachen. Wir führen die Belegstellen nach ihrer chronologischen Aufeinanderfolge an.

Sahal ben Mazliach erzählt in seinem Sendschreiben an Jakob:[1])

ולפני מזה בימי הפיתומי אשר פתה אנשים ונחלקו במועדים ויעשו אנשי ארץ ישראל יום והבבליים והחולכים אחריהם עשאוהו יום אחר ואמרו כי אנשי ארץ ישראל חטאו ואנשי ארץ ישראל אמרו כי הם חטאו וקללו אלו לאלו ונדו אלו לאלו ברוב עונות ויעשו אנשי ארץ ישראל המועד ביום הזה ואנשי בבל עשאוהו ביום מחר והיו מכזבים אלו לאלו ויש אנשים משוכני ארץ ישראל שהלכו אחרי הבבליים, וגם השוכנים בארץ שנער הלכו אחרי אנשי ארץ ישראל.

Es wird uns hier berichtet, daß die Rabbaniten zu Saadia's Zeit und, wie Sahal durch Verzerrung des Namens פיומי in

[1]) Pinsker, Likk. Kadm. Beilagen S. 36.

פיתומי und das dadurch ermöglichte Wortspiel אשר פתה andeuten will — wohl auch auf Saadia's Veranlassung, über die Bestimmung von Festtagen gestritten hätten, so zwar, daß die Palästinenser einen Tag feierten, und die Babylonier einen anderen, genauer den morgigen, daß beide Parteien sich dann gegenseitig verketzerten, in den Bann thaten und sich der Lüge ziehen, daß endlich eine Partei unter den Palästinensern es mit den Babyloniern, wie umgekehrt eine Partei unter den Babyloniern es mit den Palästinensern gehalten habe.

Dies wäre etwa der Inhalt der Nachricht, welche aus dem Wortlaute des Berichtes sich ergiebt. Würden wir die Angabe Sahals, ganz so, wie sie ist, für pure Wahrheit hinnehmen müssen, und ständen uns keine weiteren Berichte zur Verfügung, dieselbe zu controlliren, dann müßten wir wirklich über die Thatsache erstaunen, daß rabbanitische Juden im 10. Jahrhundert über die Bestimmung eines Festtages in Streit gerathen konnten. Was würden diejenigen, die das hohe Alter der jüdischen Kalenderberechnung anzweifelten, erst zu dieser Stelle gesagt haben, die, dem Scheine nach zu urtheilen, doch wohl gebieterisch die Annahme fordert, es habe wo möglich noch zu Saadia's Zeit unter den Rabbaniten keine fixirte, unabänderliche Norm für die Bestimmung der Kalender gegeben? Aber diese Ansicht ist wohl durch die richtige Würdigung der Stelle Jeruschalmi Erubin III. [1]) für beseitigt anzusehen.

Auch fordert die Nachricht Sahals an und für sich die Kritik heraus. Welches waren wohl die מועדים, über deren Bestimmung die Palästinenser und Babylonier uneinig waren? Wir schicken voraus, daß מועד sowohl bei Rabbaniten, welche auch den 9. Ab מועד nennen, indem sie auf Thren. I., 15 hinweisen, wie bei Karäern nicht allein die רגלים oder die Wallfahrtsfeste, sondern auch das Neujahrsfest und den Versöhnungstag in sich begreifen kann. Bildet doch Levit. XXIII, 4 אלה מועדי ה׳ מקראי קדש die Einleitung zu sämmtlichen Festen. Nun hat Sahal wohl nicht den eintägigen יום כפורים im Sinne; denn dann würde er wohl die ganze Sache viel schärfer betont haben, ganz abgesehen da-

[1]) Bei Graetz Gesch. IV. Note 31 der 2. Auflage.

von, daß er in diesem Falle die Erdichtung gar zu weit hätte treiben müssen, da von einer verschiedenen Feier des Versöhnungstages weder bei rabbanitischen, noch bei karäischen Schriftstellern sich irgend eine Spur finden läßt. Und diese würden wohl nicht verfehlt haben, dieses Analogon zu dem Streite Gamaliel-Jehoschuah anzuführen. Es bleiben demnach nur die Wallfahrtsfeste und das Neujahrsfest übrig, sämmtlich Feste, die in allen außerpalästinensischen Ländern nach altem Brauche mindestens zweitägig sind. Wäre nun Sahals Bericht buchstäblich wahr, dann müßte man glauben, daß auch kein einziger von den beiden Tagen, welche von den Babyloniern gefeiert wurden, mit dem zusammenfiel, den die Palästinenser feierlich begingen; denn Sahal betont es ausdrücklich, daß die Babylonier den folgenden Tag feierten — ואנשי בבל עשאוהו ביום מחר —; und, wenn er auch früher unbestimmt יום אחר gesagt hatte, dann meinte er vielleicht den „zweiten" unter dem „anderen", oder für אחר muß מחר gelesen werden, was keine Schwierigkeit hat, da im karäischen Schrift-Charakter א und מ die ähnlichsten Buchstaben sind. **Credat Judaeus Apella!** Wir übrigen Juden setzen in Sahal nicht soviel Vertrauen und suchen nach anderen Quellen, um zu sehen, was an seinem Berichte wahr und was Tendenz ist. Wir bemerken in der Zusammenstellung der halachischen Differenzen zwischen Palästinensern und Babyloniern, welche sich bei Lurja hinter ים של שלמה zu Baba Kama [1]) findet, daß unter Nr. 41 berichtet

---

[1]) In dieser Monatsf. 1869 S. 448 theilte Hr. Dr. Groß mit, daß in der noch ungedruckten Hälfte des ארחות חיים Aaron Hakohens Diff. zwischen בני בבל und בני א"י angegeben werden, was übrigens schon Mardochai, der Herausg. des „Schaare Zedek" in einer Anm. zu III, 2, 12 mittheilt. Aus Dr. Groß Hinweisungen auf Sch. Z. und anderen Indicien glaube ich schließen zu dürfen, daß die 34 ersten Diff. Lurja's mit den bei Aaron Hak. angeführten sich decken. Aber auch die übrigen 16 — Lurja zählt nämlich 50 Diff. auf — sind theilweise gut bezeugt, so daß ihre Richtigkeit nicht angezweifelt werden kann. Woher haben Beide geschöpft? Daß Lurja nicht aus den beiden Talmuden, der Tosiphtha und den älteren und jüngeren Decisoren jene Diff. zusammengestellt hat, wie der Herausgeber des ים של שלמה in der beliebten Manier, gleich den Mund voll zu nehmen, uns gern überreden möchte, läßt sich zunächst daraus schließen, daß im Talmud selbst bereits hervorgehobene Diff. wie z. B. die in Chulin 50 a oder Beza 12 a sich bei Lurja gar nicht finden, dann daraus, daß Lurja selbst

wird: בני בבל עושין ב' ימים טובים, כא"י יום אחד כמצות התורה. In Bezug auf alle zweitägigen Feſttage mit Ausſchluß des Neujahrsfeſtes gilt dies noch bis auf den heutigen Tag, und verdient auch nicht als Differenz hervorgehoben zu werden, da ſelbſt im Talmud Babli Beza 5 a den Paläſtinenſern das Privilegium, den zweiten Feſttag nicht feiern zu müſſen, in einer ganz tadelloſen Form beſtätigt wird. Anders aber verhält es ſich mit dem zweiten Neujahrstage. Hier machten Autoritäten vom Range Saadia's und Alfaſi's geltend, daß heutzutage auch für die Paläſtinenſer die Feier des zweiten Neujahrstages verbindlich ſei, während R. Hai und Serachja Halewi zu Gunſten der alten, eintägigen Praxis ſprachen. Dieſer Streit bietet hiſtoriſches Intereſſe, und wir wollen denſelben verfolgen, zumal er unſer Thema ſehr nahe berührt. Vor Saadia haben die Paläſtinenſer nur einen Neujahrstag gehalten. Nun behauptet Saadia in einem Reſpons an die Gemeinde von Kafza (einer Stadt unweit Kairuan), die

---

niemals dieſer Diff. gedenkt, ſelbſt da nicht, wo wir es mit Recht erwartet hätten; endlich daraus, daß die Diff. über קריאת שמע מועד, אבלות, נשים, סדיון בכור, u. ſ. w. im bunten Wirrwar einander folgen, was gar nicht möglich wäre, wenn der ordnungsliebende Lurja, deſſen Motto im חכמה שלמה das כן צריך להיות iſt, irgend wie ſelbſtſtändig und nicht als bloßer Copiſt damit zu thun gehabt haben ſollte. Auf eine gaonäiſche Reſponſenſammlung als Quelle deutet der Umſtand hin, daß in den uns erhaltenen Sammlungen, am häufigſten im „Schaare Zedek", dann in den „Schaare Teſchubah" (ed. Fiſchel), ſich Gruppen von derartigen Diff. finden. Gehen wir zurück zu ſehen, welche andere Autoren gleichfalls ſolcher Diff. gedenken: Eſtori Parchi im כפתור ופרח (Seite 51 der ed. Ven.) berichtet, daß er auch in anderen Quellen, als wie in dem ספר העמוד Diff. vorgefunden habe, darunter eine, die mit Nr. 37 bei Lurja übereinſtimmt. Jakob b. Aſcher führt Tur Jore Dea Cp. 265 an. וכדברים שכתבו בני מורח ובני מערב, eine Diff. = Nr. 17 bei Lurja. ספר האשכל (ed. Halberſtadt S. 129) = Sch. Z. III, 5, 10, ferner im Tur Orach Cp. 127 im Namen des בעל המנהיג eine = Nr. 29 bei Lurja. Auch Aſcheri führt Aboda Sarah Cp. III. zweimal aus הלכות בני א"י ובני בבל eine Diff. an, die der 30. bei Lurja gleich iſt. Aus der den Toſaphiſten bekannten gaon. Reſp.-Sammlung R. Joſeph tob Elem's dürften die genannten Autoren kaum geſchöpft haben, da Toſaphoth unſres Wiſſens niemals eine Diff. anführen. Es bleibt demnach nur die ſehr reichhaltige Sammlung des R. Jehuda Barſilai übrig, welche von ſämmtlichen hier genannten Autoren unmittelbar oder mittelbar benutzt wurde.

Palästinenser hielten zwei Tage ראש השנה. Es läßt sich zweifeln, ob er damit eine Thatsache hat referiren, oder ob er die Meinung hat aussprechen wollen, die Palästinenser sollten eigentlich zwei Tage feiern. Möglicherweise ist auch beides zusammen richtig, und zwar in der Weise, daß Saadia, um eine Einheit in der religiösen Praxis herzustellen und gegenüber den Angriffen der Karäer, welche die Verschiedenheit palästinensischer und babylonischer Bräuche zur Zielscheibe nahmen, es wirklich bei vielen einsichtigen Palästinensern durchgesetzt hat, daß sie sich der babylonischen Praxis anschlossen. Da Saadia zu früh starb, und keiner der nachfolgenden Gaonen einer solchen persönlichen Hochachtung sich erfreute, zerfiel bald sein Werk, und die babylonische Partei in Palästina fügte, eine mächtige Unterstützung entbehrend, sich bald wieder dem herrschenden Brauche. R. Nissim, der nun sah, daß die Palästinenser seiner Zeit nur Einen Neujahrstag feierten, war über jenes Resp. Saadia's an die Kafzaner ganz erstaunt. Er fragt deshalb bei R. Hai an, dessen Antwort, im Ganzen sehr lehrreich, also schließt: ואשר אמרנו בעבור בני א"י ביית של ראש השנה כך אמרנו בדין הוא שיעשו כראשונים ולא ישנו ממנהג אבותיהם נוחי נפש . . . Damit war aber die Angelegenheit noch nicht endgültig abgethan. Vielmehr folgerte Alfasi aus der genannten Talmudstelle, daß auch die Pal. gehalten seien, den zweiten Neujahrstag zu feiern. Wahrscheinlich war ihm R. Hai's Entscheidung unbekannt; denn, wenn sie ihn auch nicht von seiner Ueberzeugung abzubringen vermocht hätte, er würde ihrer doch wenigstens ablehnend gedacht haben. Was nun Saadia erstrebt, aber nur in höchst unvollkommener Weise erreicht hatte, gelang Alfasi vollkommen; denn provencalische Gelehrte, welche nach Palästina gewandert kamen, brachten daselbst Alfasi's Autorität zur unbestrittenen Geltung. Dadurch wurde die Sachlage völlig geändert und auch endgültig entschieden. R. Serachja Halewi, der halachische Gegner Alfasi's, ist damit nicht einverstanden, und auf R. Hai's Entscheidung sich stützend, gelangt er zu dem geschichtlichen Resultate:[1] ומכל מקום אתה למד שלא היו נוהגין בכל ארץ

[1] Vgl. die interessante Stelle im Maor Beza zu 5 a. Serachja's Bericht, sowie die Frage R. Nissim's und die Antwort R. Hai's in תשובות הגאונים ed. Lyck Nr. I. liegen unserer Darstellung zu Grunde.

ישראל אלא יום אחד בין ברי"ה בין בשאר ימים טובים. Nunmehr erscheint uns der Bericht Sahals in einem ganz anderen Lichte. Er spielt auf das Streben Saadia's an, in Palästina den zweiten Neujahrstag als Festtag einbürgern zu wollen, ein Streben, das theilweise gelang. Also die Grundlage des Berichtes ist eine thatsächliche; allein Sahal trägt den Sachverhalt in einer so zweideutigen, tendenziösen Weise vor, daß man nur mit Mühe den wahren, geschichtlichen Kern der falschen Schale entnimmt. Der Streit zwischen Pal. und Bab. zu Saadia's Zeit bestand nicht darin, daß die Pal. einen ganz anderen Festtag feierten, wie die Bab.; sondern einen, u. z. den ersten Neujahrstag feierten sie gemeinschaftlich; nur feierten die Bab. auch den folgenden, d. h. den zweiten Neujahrstag nach der für alle außerpalästinensischen Länder bestehenden Norm, was die Pal. nicht thaten, bis auf die babylonische, genauer, die saadianische Partei in Pal., welche nach Art der Bab. auch den zweiten Neujahrstag feierten. Es mag dies einen harten Federkrieg gesetzt haben, da die Stock-Pal. nur ungern die fremde Autorität als die höhere ansehen mochten. Sahal drückt dies übertreibend durch „gegenseitige Verketzerungen und Bannsprüche aus." Was den Schluß von Sahals Bericht betrifft, nämlich die Mittheilung, daß auch Babylonier sich nach den Palästinensern gerichtet hätten, so wird derselbe zwar nicht unmittelbar durch rabbanitische Mittheilungen bestätigt; allein wir werden noch weiter Gelegenheit finden auszuführen, daß es wirklich unter den babylonischen Rabbaniten eine „palästinisirende" Partei gegeben hat. Ueber die Mittheilung Sahal's, welche aus mehreren Responsen des Schaare Zedek sich erklären läßt, an einem anderen Orte.

Wir fahren fort, ähnliche Beispiele karäischer Polemik anzuführen, um erst dann ein allgemeines Urtheil über dieselbe zu fällen.

In dem Verzeichnisse des Pinsker'schen Nachlasses (מזכיר לבני רשף Wien 1869) bemerken wir ψ. 43, daß in einem Pentateuch-Commentare, der den Karäer Jehuda b. Elia oder Tobija Hamaatik zum Verfasser hat,[1]) sich folgenden Passus finden soll:

[1]) Pinsker selbst schien bei der Abfassung seines Cataloges Jehuda für den Autor gehalten zu haben, nach Lik. Kad. Beil. XI. jedoch, auf welche der Herausg. aufmerksam macht, wäre Tobija der Autor.

ועתה אבאר החלופים שנפלו בין חכמי ארץ ישראל ובין חכמי ארץ שנער, דע כי אנשי ישראל (ארץ ergänze) אומרים כי מוהר הבתולה מאתים כסף ולאלמנה ק׳ כסף ואנשי שנער יאמרו כי המוהר (לבתולה חמשה ועשרים דינרים ולאלמנה י״ב וחצי[1] ergänze) — ועל זה לא תהיה נשיאת זה באנשי שנער לפני ארץ כשרה כי הם לא יתנו והמוהר כאשר — הוא חוב ומזה נאמר להם כי אם אנן למוהר פסוקה מה טעם אמריהם חובה מאתים כסף והם אמרו במשנה דבר שיכחיש לב׳ כי אמרו מקדש אדם את אשתו בפרוטה ואם האיש יקדש את אשתו בפרוטה בטל להיות המוהר לא חמשה ועשרים ולא מאתים, ועוד אנשי שנער יאמרו. . . .

Es ist sehr bedauernswerth, daß unsere Quelle hier abbricht, da sich hier viel Interessantes für die Diff. zwischen Pal. und Bab. finden ließe. Die Polemik ist nicht durchweg klar, da in der Mitte des Berichtes eine größere Lücke vorhanden ist. Ueber die Thatsache selbst sprechen wir weiter noch ausführlich. Vorläufig heben wir nur soviel hervor, daß die Kethuba der Babylonier den achten Theil der palästinensischen betrug, oder, was dasselbe ist, sie zahlten זוזי מדינ׳, während die Pal. in זוזי צורי zahlten. Was die Polemik selbst betrifft, so nehmen wir darin zwei Punkte wahr. Der eine: Die Ehe, die in Babylonien geschlossen wird, hat in Palästina keine Gültigkeit; denn hier muß doch die Kethuba einen achtfachen Werth der bab. haben. Wenden die Palästinenser ein, daß sie die Höhe der Kethuba nicht gerade für obligatorisch halten, dann haben sie nicht das Recht, zu sagen, zweihundert Silber-Sus seien für die Kethuba חובה. Der zweite Punkt lautet dahin, daß die erste Mischna in Kiduschin im Widerspruch stehe, sowohl zu dem babyl. wie dem pal. Brauche; denn dort werde bloß eine פרוטה als כסף קידושין gefordert, während hier so einige Summen für die Kethuba gefördert würden. Beide Einwände kranken an demselben Fehler; nur wird die Hinfälligkeit des zweiten leichter eingesehen. Das כסף קידושין ist von dem Betrage der Kethuba ganz und gar verschieden. Entweder hat dies jener Karäer nicht gewußt, oder er

[1]) Unsere Ergänzung ergiebt sich aus dem Zusammenhange und aus den anderweitigen Quellen.

thut so, als ob er es nicht wüßte. Das כסף קידושין ist unbestritten biblisches Erforderniß und wird von dem Ausdrucke יקח hergeleitet; die Kethuba aber wird nur von Einigen als biblisch betrachtet und mit dem מוהר der Bibel identificirt.

Wir kommen jetzt auf die Thatsache selbst zurück. Diese hat der karäische Autor ganz richtig mitgetheilt und nicht so entstellt, wie sein Vorgänger Sahal es gethan oder auch sein Nachfolger Jehuda Hadassî, wie wir noch ausführen werden. Es scheint geradezu, wie wenn dem Verfasser ein Verzeichniß der Differenzen vorgelegen hätte, woraus er, gleich einem Arsenale, die Waffen zum Angriffe gegen die Rabbaniten sich holte. Die Angabe über die Verschiedenheit des Kethuba-Werthes deckt sich vollkommen mit der unter Nr. 7 bei Lurja, wo nur כ״ד in כ״ה emendirt werden muß; sowie mit שערי צדק IV, 4, 39:

אנשי מזרח משיאין בכתובה שלהן כ״ה כספים לבתולה׳ וי״ב וחצי לאלמנה, ובני ישראל (ארץ — אומרים ergänze) כל הפוחת לבתולה ממאתים ולאלמנה ממנה ה״ז בעילת זנות.

Diese Differenz ist schon R. Hai bekannt, und er führt sie auf eine Divergenz der beiden Talmude zurück. Der babyl. Talmud Kethuboth 110b vindicirt dem R. Simon b. Gamaliel, einer Autorität, nach der entschieden wird, die Ansicht, כתובה sei keine biblische Vorschrift, sondern Einrichtung der Weisen, und die entgegengesetzte seinen Gegnern. Das Umgekehrte thut der Jeruschalmi.[1]) Für den Usus der Babylonier besitzen wir außer dem Zeugnisse R. Hai's und Jakob b. Ascher's im Tur Eben haeser Cap. 66, noch das des Gaon's Sar Schalom (um 850), Schaare Zedek IV, 4, 22:

אבל המנהג בשתי ישיבות גובין לבתולה מאתים ולאלמנה מנה שהן שמונה שמונה לכל מטבע שהרי כאן לבתולה כ״ה והובים של

---

[1]) Das Resp. wird im ס׳ המעריך Nr. 42 angeführt. (Vgl. Rappaport Biograph. des R. Nissim Anm. 16): מילתא פסיקתא היא לחכמי בבל דכתובה מדרבנן היא ולית מינהון אדם מעולם דסמך אמ״ד כתובת אשה מדאורייתא וכו׳ ועיקר האי טעותא מן בני ישראל (ארץ ergänze) הדא, דבתלמודייהו (erg. מפיך) דרבנן אד״ר״ש״ב״ג ודר״ש״ב״ג לרבנן וכו׳ — — הא מילתא מחלוקת אנשי מזרח ובני ארץ ישראל וכו׳ וקמאי דילכון מן בני א״י נקטוה להא מילתא וכו׳. . .

כסף — משקל כ״ה זוזים של כסף משקל כ״ה זהובים ולאלמנה חצין . . .

Uebrigens sind auch die späteren Decisoren darüber nicht einig. Vielmehr steht die spanisch-afrikanische Schule auf Seite der Gaonen, die französische Tossaphistenschule auf Seiten der Palästinenser, Ascheri, der von diesen beiden Schulen in gleicher Weise beeinflußt wird, vermittelt auch hier zwischen den entgegengesetzten Ansichten. [1])

(Schluß folgt.)

Veranlassung, Zweck und Entwickelung der halachischen und halachisch-exegetischen Sammlungen während der Tannaimperiode

im Umrisse dargestellt.

(Fortsetzung.)

Dasselbe Verhältniß findet statt zwischen folgenden zwei Stücken: עפרא בעלמא — הניחא לבר פרא דאמר טומאה חמורה וכו׳ und הוא — הא נמי איתחזי מעיקרא — חנן ר׳ אליעזר בן יעקב אומר וכו׳ אגב אימיה (Bechoroth 23 a und b). Endlich folgende zwei Stücke: מאי אפר׳ ה״ק כל הובחים וכו׳ — אימא איסורי הנאה ליבטלי ברובא und בעלי חיים חשיבי ולא בטלי צריכא — וניבטלו ברוב וכו׳ (Sebachim 71 b—73 a) [1]). Und ganz grell sticht die höhere Auffassung des bereits oben erwähnten Emora Ulla (Chulin 43 a) gegen die unmittelbar vorhergehende Diskussion zur Mischnah daselbst (ibid.

---

[1]) Vgl. Tossaphoth und Ascheri zu Kethuboth 10 a. Sämmtliche 3 Ansichten finden im Jeruschalmi Kethuboth פרק״א הלכה ג׳ ihre Prototyp.

42a und b) und dem ersten Stücke der Diskussion zur zweiten Mischnah desselben Kap. (54 a und b). Beide Diskussionen halten an dem Buchstaben fest und erschöpfen sich so im Scharfsinne, um die überlieferte Zahl der מריפות mit den in den Quellen aufgezählten auszugleichen, während Ulla, wie bereits oben bemerkt, anstatt Zahlen, logische Kategorien aufstellt. Im Vorbeigehen sei hier bemerkt, daß Maimoni an all diesen Stellen das richtige Verhältniß der einzelnen Stücke zu einander entdeckt hat[2]). Es liegt zu Tage, daß mit der gedachten Hypothese solche Erscheinungen nicht erklärt werden können. Es wäre ja ungereimt, anzunehmen, ein und derselbe Traktat, ja ein und dieselbe Discussion sei theils in Sura, theils in Pumbaditha redigirt worden. Wie sind denn solche Erscheinungen zu erklären? So lange man an der bisherigen Vorstellung von der Art und Weise, wie die Talmudredaktion zu Stande kam, festhält, würde alle Mühe vergeblich sein. Die gewöhnliche Vorstellung ist nicht allein unrichtig, sondern auch unklar.

Man irrt sehr, wenn man, was bis jetzt durchgehends geschehen, den Schwerpunkt der redaktionellen Leistungen in den Discussionen selbst, vorzüglich aber in den Theilen der Discussionen sucht, in denen kein Emoranamen vorkommt. Dies ist falsch. Die einzelnen Theile oder Stücke, aus denen die Diskussionen bestehen, sind entweder emoraische Verhandlungen, die in den Emoraimakademien zu Sura und Pumbaditha stattgefunden, oder Erörterungen einzelner Emoraim, die dieselben gelegentlich oder in ihrer Eigenschaft als Lehrer ihren Jüngern mitgetheilt haben. Die Redaktion, im Besitze einer Menge solcher zerstreuten, von einander unabhängigen Abhandlungen wie auch einzelner Erörterungen und Bemerkungen, traf unter diesen eine Auswahl. In der Zusammenstellung wies sie den ausgesuchten Partien größtentheils denjenigen Platz an, woran diese ursprünglich angeknüpft waren. Mit andern Worten: die Redaction reihete die betreffenden Partien an die Mischnah oder die emoraische Mittheilung (מימרא) an, an die sie ursprünglich von den betreffenden Autoren angeknüpft waren. Selten geschah es, daß der verwandte Inhalt oder Stoff zweier Discussionen eine abermalige ganze oder theilweise Wiederholung irgend einer Discussion veranlaßte. Außer dieser Art Wiederholungen gab es

noch eine andere. Wenn die Vereinigungspunkte einer Discussion mit ihrer Basis, Mischnah oder Mimra, verloren gegangen waren, so daß diese gewissermaßen defekt, aber an sich gewichtig und durchsichtig genug, in den Lehrschulen circulirte; so benutzte die Redaktion jede Gelegenheit, dieselbe in den Text einzureihen, um sie so der Vergessenheit zu entziehen. Eine solche mehr künstliche Einreihung trägt gewöhnlich das Zeichen der unnatürlichen Verknüpfnng an der Stirn. Der gewaltsam zusammenkittende Terminus נכון, zu dem meistentheils in solchen Fällen die Zuflucht genommen wird, verbirgt dann auch sehr schlecht die Heterogenität der betreffenden Bestandtheile. Der Einschaltung von Agadothpartien liegt vorzüglich ein dem erwähnten ähnliches Motiv zu Grunde. Man wollte diesen interessanten Literaturzweig der vorhergehenden Geschlechter unter aller Bedingung retten. Dieses glaubte man am besten zu erreichen, indem man ganze Complexe in die nationale Schatzkammer, den Talmud, aufnahm. Die Heterogenität der Halachoth und Agadoth schloß aber jede natürliche Vereinigung aus. Anderseits mußte die Vereinigung doch wenigstens einen Schein von Zusammengehörigkeit haben. Man suchte daher jeden noch so weit abgelegenen Anhaltspunkt für diese Anreihung.

Da nun die einzelnen Discussionen und Erörterungen aus verschiedenen Schulen und von zahlreichen Autoren herrühren, so konnte es nicht ausbleiben, daß in den zu einem Ganzen, wenn auch öfter nur äußerlich, vereinigten Bestandtheilen die verschiedensten und entgegengesetzten Ansichten, Anschauungen und Standpunkte zusammentrafen. Hätte die Redaktion sich auf Stoffansammlung beschränkt, der Talmud würde, besonders in Fällen ersterwähnter Art, ein wahres Labyrinth darbieten. Die Redaktion hatte sich aber eine umfassendere Aufgabe gestellt. Diese bestand darin: *die zusammengebrachte bunte Masse wurde von ihr entweder nach innern, logischen, oder äußeren, historischen Gesichtspunkten geordnet.* Gerade in der *Ordnungsweise liegt der Schwerpunkt der Redaktionsthätigkeit*, und nicht in der Hinzufügung irgend welcher Partien. Wo die Redigenten ihre Anmerkungen hinzufügten, was häufig geschah, da thaten sie es nicht als Redigenten, sondern in ihrer Eigenschaft

als Emoraim. Indem sie die verschiedensten Ansichten und Anschauungen so auf einander folgen läßt, daß der Leser da, wo kein Namen genannt, wirklich glaubt, eine von Einem Verfasser entwickelte Gedankenreihe vor sich zu haben, läßt sie, ohne es direkt zu sagen oder überhaupt etwas hinzuzufügen, ihre eigene Ueberzeugung durchschimmern. Das jedesmalige Resultat dieser stillen Geistesthätigkeit bezeichnet man von jeher in den talmudischen Kreisen, freilich ohne sich dessen ganz bewußt zu sein, mit מסקנא דשמעתין. Zu dieser gewiß nicht alltäglichen Weise, seine eigenen Gedanken mitzutheilen, gesellt sich noch eine andere Eigenthümlichkeit. Sie läßt absichtlich, weil vom überlieferten Stoffe abhängig, nicht immer an ein und derselben Stelle ihre Ansichten sich ganz entwickeln. Oefter bricht sie dieselbe ab, um den betreffenden Gegenstand an einer andern Stelle in mitunter einem andern Traktate wieder aufzunehmen und zum Abschlusse zu bringen. Und so geschieht es natürlich, daß man häufig bei Vergleichung mehrerer Diskussionen, ja selbst mehrerer Bestandtheile ein und derselben Discussion in der festen Meinung ist, widersprechende Resultate gefunden zu haben, während man in der That nichts anderes, als verschiedene Wendungen einer in mehrere Theile zerlegten Untersuchung vor sich hat. Diese scheinbare Zersplitterung und Isolirung zusammengehöriger Theile haben den Interpreten des Talmud und den bedeutenden Casuisten die Gelegenheit gegeben, ihren scharfsinnigen Geist zu üben und zu entwickeln. Nur Maimoni macht hierin eine bewunderungswürdige Ausnahme. Die so große Anzahl seiner Entscheidungen, die wegen ihres gegensätzlichen Verhältnisses zu den Resultaten der einzelnen Talmuddiscussionen so befremdlich, ja unbegreiflich erscheinen, beruhen gerade auf der Erkenntniß der besprochenen eigenthümlichen Redaktionsthätigkeit. Mit erstaunlichem kritischen Takte sah dieser große Geist ein, daß die Endresultate der Redaktion nicht in den einzelnen Discussionen, sondern in dem Gesammteindrucke liegen, der eine Vergleichung sämmtlicher Parallelstellen ergiebt. Zwar finden sich auch bei Andern Aeußerungen genug, die auf die Wahrnehmung des gedachten Redaktionsverfahrens schließen lassen. Die so häufig bei Casuisten oder die Casuistik berücksichtigenden Commentatoren angetroffene Bemerkung, diese oder jene Discussion sei nicht mit

der gültigen Norm in Uebereinstimmung zu bringen (סוגיא דידן שלא אליבא דהילכתא), macht beim ersten Blicke den Eindruck, als ob an der Kenntniß des gedachten Verfahrens bei diesen Autoren nicht gezweifelt werden könnte. Indeß überzeugt man sich sehr leicht, daß dieselben höchstens eine Ahnung davon hatten, mehr aber gewiß nicht. Die Anwendung der gedachten Bemerkung gehörte daher zu den seltenen Erscheinungen und trifft meistentheils nicht zu.

Fragt man aber nach dem Grunde des Abbrechens der Gedankenreihe seitens der Redaktion, um dann an einer andern Stelle dieselbe wieder aufzunehmen, so ist die Antwort bereits oben gegeben. Die Redaktion ist, was das Formelle betrifft, nach Möglichkeit bestrebt, an der primitiven Stoffverknüpfung festzuhalten. Sie fügt daher nicht nur nicht eigene Bestandtheile zu den erhaltenen hinzu, sondern sie fühlt sich auch hinsichtlich der Einreihung — nicht der Ordnung — der einzelnen Discussionspartien von dem gegebenen abhängig. Wenn die faktische Reihenfolge mit der inhaltlichen dieser Partien nicht zusammen trifft; wenn diese oder jene Discussion in einer Gruppe von verwandten Diskussionen geschichtlich an eine andere Mischnah oder Mimra als diejenige, an welche die übrigen, angeknüpft ist: so entscheidet nicht der Inhalt, sondern der geschichtliche, genetische Zusammenhang in der Wahl der Einreihungsstelle. Enthält nun zufällig eine solche isolirte Diskussion die entgegengesetzte Ansicht, dabei aber auch indirekt die entscheidensten Gründe für die Richtigkeit derselben, so ist die Redaktion genöthigt, die endliche Abwickelung des betreffenden Gegenstandes gleichsam auszustellen. Und eben in solchen Fällen ist der mit dieser Verfahrungsweise nicht bekannte Leser am meisten der Verlegenheit und Irreleitung ausgesetzt. Denn er glaubt mit scheinbar vollem Rechte aus der Weitläufigkeit nnd Ausführlichkeit, womit an allen andern Parallelstellen der betreffende Gegenstand besprochen wird, schließen zu müssen, daß an diesen Stellen das Endresultat der Redaktion zu suchen sei. Nun entdeckt er in der einzigen, mitunter sehr kurzen Stelle gerade das Gegentheil. Wie sucht er sich dann aus dieser Verlegenheit zu helfen? Nach vergeblicher Mühe eine Ausgleichung zu finden, kommt er endlich nothwendig zu dem Resultate, daß die einzelne Stelle von einer

unmaßgeblichen Seite herrühre und die entscheidende Ansicht in den andern größeren Discussionen liege [2]).

Nicht immer und überall, dies läßt sich leicht denken, kommt die Redaktion zu einem definitiven Resultate. Ja, es ist nicht zu läugnen, daß zuweilen auch die Ordnung der eingereiheten Diskussionsbestandtheile der Redaktion nur zum Theile gelang. Gar manche Diskussion macht den Eindruck der zufälligen Anhäufung von Baumaterial. Es genüge hier Ein Beispiel. Die überaus weitläufige Diskussion zur ersten Mischnah des Traktates Kidduschin, bzw. der Worte בכסף בשטר ובביאה, bietet einen solchen Anblick dar. Schon in der Tannaimperiode wurde der biblische Nachweis der Nothwendigkeit und Gültigkeit von je einer dieser drei Weisen der Eheschließung gegeben (ibid. 4b und 5a). Nichtsdestoweniger wurde, wenigstens was die erste und dritte Weise betrifft, auch von den Emoraim ein Nachweis versucht (ibid. 3b und 9b). Die direkt auf die Mischnah folgende Diskussion, die Aehnliches versucht, kommt, weil unzweifelhaft von viel späterem Datum, hier nicht in Betracht. Beide Versuche also, der tannaitische und emoraische, werden von der Redaktion mitgetheilt, aber in einer Weise, die den sonstigen Ordnungsgeist vermissen läßt. Denn, nach Analogien zu urtheilen, erwartet man hier folgende Reihenfolge in der Stoffvertheilung. Erstens die allgemeine biblische Begründung des בכסף, dann die nähere tannaitische (בריית׳א) Bestimmung dieses Aktes und endlich die emoraische Ausführung dieser Bestimmung; hierauf dieselbe Reihenfolge der Auseinandersetzung des zweiten und zuletzt, in derselben Weise, die des dritten Aktes. Nun es ist wahr, im Großen und Ganzen geschieht dies auch in der That. Von Folio 3b bis 9a werden die drei erwähnten Momente des ersten Aktes auseinandergesetzt. Das erste Moment von בכסף מנלן (3b) bis אמר ריב הונא חופה וכו׳ (5a); das zweite von תנו רבנן כיצד בכסף וכו׳ bis מדרבנן וחיישינן (5b); das dritte אמרי שמואל בקידושין וכו׳ (5b) bis הילכתא כרבא אמר רב נחמן (9a). Das zweite und dritte Moment des zweiten Aktes Fol. 9a—9b: nämlich das zweite Moment von תנו רבנן בשטר ואקח את ספר המקנה bis כיצד וכו׳; das dritte אמר רבא אמר ר׳ נחמן וכו׳ bis הן הן הדברים הנקנין באמירה. Die Momente oder besser das erste und letzte Moment des dritten Aktes Fol.

9 b—11 a: nämlich das erste Moment von ובביאה מגלן וכו׳ bis (9 b) מתקיף לה ר׳ אבא בר ממל וכו׳ von והדר בעיא; das drittte von קיבל מסר וחלף bis (11 a). So sehr auch hier sich das Streben kundgiebt, die sonstige Ordnung und Regelmäßigkeit zu bethätigen, so vermißt man in der Stoffvertheilung die sonstige Durchsichtigkeit. Außerdem werden die verschiedenen Elemente der von den Tannaim versuchten biblischen Begründung nicht an den entsprechenden Stellen der drei Discussionspartien, sondern in Einem mitgetheilt. Dies ist gegen die Regel einer guten Ordnung und stört hier um so mehr, als man eine Zusammenstellung derselben mit den emoraischen Versuchen und eine Besprechung ihres gegenseitigen Verhältnisses erwartet. Es ist ja eine sonst höchst seltene Erscheinung, daß Emoraim da noch exegetische Begründung von Halachoth suchen, wo solche schon von den Tannaim vorliegt. Ein derartiges Zurückkommen seitens der Emoraim auf früher schon gelöste Fragen sieht der Talmud bekanntlich als eine solche Anomalie an, daß er, vorkommenden Falles, die größten Anstrengungen macht, die Nothwendigkeit dieses Schrittes nachzuweisen. Hier aber geht er an dieser Erscheinung mit Stillschweigen vorüber. Noch ein anderer Grund besteht, warum eine entsprechende Vertheilung der gedachten tannaitischen Begründungen hier besonders an ihrem Platze wäre. Wie man bemerkt haben wird, vermißt man in der Auseinandersetzung des zweiten Aktes die biblische Begründung desselben. Diese Lücke würde bei der gedachten Vertheilung ausgefüllt sein.

(Fortsetzung folgt).

Noten zum obigen Artikel.

[1]) und [2]) Trotz unserm festen Vorhaben (vgl. oben S. 139), bei der Anführung und Besprechung begründender Belegstellen aus den Quellen uns auf das Allernothwendigste zu beschränken und auf Erörterungen rein halachischer Diskussionen zur Verwerthung ihres literarhistorischen Gehaltes Verzicht zu leisten, sehen wir uns hier genöthigt, die im Texte aufgestellten Behauptungen näher zu begründen. Das Befremdliche jener Be-

hauptungen rechtfertigt diese Ausnahme. Doch wird wohl eine relativ sehr gedrängte Auseinandersetzung genügen. Eine Vereinigung beider Punkte, nämlich der die Talmuddiskussionen und Maimuni betreffenden Behauptungen, erscheint als das geeignete Mittel, auf dem kürzesten Wege das gedachte Ziel zu erreichen. Der Nachweis wird die im Texte gegebene Reihenfolge der betreffenden Talmudstellen beobachten.

a. Makkoth 15 a — 16 b. Die Frage הניחא לס"ד בטלו ולא בטלו וכו' im ersten Stücke der Diskussion Fol. 15 a bezieht sich ebenso, wie die הניחא לס"ד קימו ולא קימו וכו' im zweiten Stücke der Diskussion Fol. 16 a, auf die Beraitho אונס שגירש וכו', resp. deren letzte Worte אם ישראל הוא מחזיר ואינו לוקה. Denn, dem Wortsinne gemäß bedeutet unbedingt בטלו ולא בטלו: „Durch thätliches Eingreifen die Unmöglichkeit bewirken," und קימו ולא קימו: „durch passives Verhalten es versäumt haben, das betreffende Vergehen ungeschehen zu machen." Nun kann bei אונס שגירש, wenn dieser kein Ahronide ist, thätliches Eingreifen auf die Bestrafung des übertretenen Verbotes: לא יוכל לשלחה keinen Einfluß haben, vgl. ibid. Fol. 16 a אי דקטלה וכו'. Die letzten Boraithoworte מחזיר ואינו לוקה lassen womöglich eine zweifache Auffassung zu; nämlich 1.: „auf dem betreffenden Subjecte ruht nur die Pflicht, sie zurückzunehmen, die Geißelung kommt aber n i e in Anwendung", und 2.: „er müsse sie zurücknehmen und (so lange dies möglich ist) erleidet keine Geißelstrafe". In der Emoraschule, aus der das erste Diskussionsstück stammt, galt die erste Auffassung als die richtige; daher auch die Frage הניחא לס"ד בטלו וכו'. In der Emeraschule aber, aus der das zweite Stück herrührt, faßte man nothwendig und richtig die gedachten Worte im letzteren Sinne auf. Nothwendig und richtig; weil der authentisch von R. Jochanan aufgestellte Parallelismus zwischen מחזיר ואינו לוקה und משלח ואינו לוקה (ibid.) keinen andern Sinn zuläßt. Denn, rücksichtlich des שלוח הקן scheint kein Zweifel darüber geherrscht zu haben, daß die Geißelung auch dann in Anwendung komme, wenn ein natürlicher Tod das Wegschicken unmöglich gemacht. Außerdem entspricht die zweite Auffassung mehr dem Wortsinne und der gewöhnlichen Mischnaconstruktion.

Diese unsere Darstellung befindet sich allerdings im Widerspruche mit Raschi, der in קימו ולא קימו und בטלו ולא בטלו etwas Anderes sieht. Gerade die zwar tiefe und scharfsinnige aber unnatürliche Auffassung Raschi's brachte ihn vielfach in Verlegenheit. So verbindet er,

sehr gezwungen, die Frage הניחא למ"ד בטלו וכו nicht mit der in der Nähe befindlichen Boraitho, sondern mit der fern abliegenden, von Rabbah bar Bar Chana im Namen R. Jochanan's mitgetheilten, Mimra כל לא תעשה שקדמו עשה לוקין עליו. Und vielleicht im Zusammenhange damit bezieht Raschi, ebenso gezwungen, die von R. Papa an Rabba gerichtete Frage והא לא דמיא לאויה ללאו דחסימה auf eben dieselbe Mimra, während R. Papa eigentlich die vielen Anstrengungen fremd findet, die unmittelbar vorher gemacht werden, das מחויר ואינו לוקה zu erklären. Ohne das כל ימיו בעמוד והחויר קאי, meint er, wäre die Nichtanwendung der Geißelung schon aus dem Umstande zu erklären, daß das betreffende לאו dem לאו דחכימה nicht entspreche. In noch größerer Verlegenheit sieht sich Raschi, in Folge seiner eigenthümlichen Auffassung des בטלו ולא בטלו und קימו ולא קימו, gegenüber der Frage קימו ולא קימו הניחא למ"ד; vgl. Raschi daselbst. Schon der Umstand, daß mit unserer obigen Darstellung der Gedankengang der ganzen Diskussion eine natürliche Entwickelung hat, würde jene vollkommen rechtfertigen. Wir können aber überdies uns entschieden auf Maimoni und wohl auch auf Alfasi berufen. Die Fassung, in der Maimoni in seinem Codex (Hilchoth Naarah Bethulah 1, 7) das Resultat unserer Diskussion giebt, läßt für den unbefangenen Blick nicht den mindesten Zweifel hierüber zu; vgl. daselbst. Mit dem vollsten Rechte nimmt er, aus oben angedeuteten Gründen, das zweite Stück der Diskussion für maaßgebend an. Aber auch Alfasi scheint die ganze Diskussion ebenso wie Maimoni aufgefaßt zu haben. Denn, gerade auf Grund der Authenticität des Berichtes über das zwischen R. Jochanan und R. Eleasar geführte Gespräch in Anlaß der Bemerkung des ersteren bezüglich der Mischnah הנוטל האם וכו (ibid.), ändert Alfasi die angeblich von R. Jochanan vorgeschlagene Verbesserung תני בטלו ולא בטלו (ibid. 15 b) in תני קימו ולא קימו. Alfasi hatte keineswegs, wie man gewöhnlich anzunehmen pflegt, eine andere Lesart als die unserer Talmudexemplare vor sich. Eine solche Aenderung gehört bei Alfasi durchaus nicht zu den Unmöglichkeiten. Er geht mitunter selbst viel weiter. Wo der Gesammteindruck einer Diskussion oder das Resultat einer Vergleichung der über einen Gegenstand vorhandenen Berichte dazu berechtigt, bildet Alfasi im Streite mit dem überlieferten Texte, ja mit dem Zusammenhang, Beraitoth ganz um, indem er selbst mehrere Beraitoth in Eine zusammenzieht. Augenblicklich sind wir nur im Stande, ein einziges, aber entscheidendes Beispiel anzuführen. Die Zwei in Pessachim 43 a. mitgetheilten Beraitoth, die die nähere Präcisirung der pentateuchischen mit

תערובת רמץ verbundenen Strafe zum Gegenstande haben, fließen unläugbar aus zwei verschiedenen Quellen; vergleiche daselbst. Nichts destoweniger nimmt Alfasi (zur Stelle) keinen Anstand, beide in Eine umzuschmelzen. Das Motiv dieses Schrittes liegt nicht in einer etwaigen anderen Version, die ihm in irgend einem von den uns bekannten abweichenden Talmudexemplare vorgelegen hätte, sondern in dem Umstande, daß beide Beraitoth einander ergänzen. Und dieselbe von der Kritik gebotene Aenderung nimmt Alfasi auch an unserer Stelle wenn gleich in kleinerem Maaßstabe vor. Denn steht es einmal fest, daß die im zweiten Stück der Diskussion gemachte Mittheilung über die gedachte Bemerkung des R. Jochanan und das zwischen ihm und R. Elasar geführte Gespräch authentisch ist, so kann die im ersten Stück mitgetheilte Erörterung R. Jochanan's bezüglich derselben Mischnah, was den letzten Punkt derselben, die vorgeschlagenen Verbesserungen nämlich betrifft, unmöglich so gelautet haben, wie sie eben hier mitgetheilt wird. Es ist daher ein mißliches Abmühen, wenn R. Nissim sich anstrengt, den besprochenen Passus רבי קיימו וכו' in Alfasi begreiflich zu machen, trotzdem er Alfasi das קיימו und ולא קיימו בטלו ולא בטלו ebenso wie Raschi auffassen läßt; vgl. R. Nissim zur Stelle.

b) Jebamoth 77 a—79 b. In den älteren babylonischen Emoraschulen wußte man nicht recht, ob das pentateuchische Verschwägerungsverbot (Deuteronom. 7, 3) sich auf die betreffenden Völker als Heiden oder als Proselyten beziehe. Der sonst entscheidende Rabba nahm anfangs Ersteres als etwas Selbstverständliches an (אשו והם משום קרושה . . . . והיים בהיותם נכרים וכו' 76 a). Später jedoch, und ohne Zweifel nach reiflicher Ueberlegung, kam er von dieser Ansicht zurück (הדר אמר רבא לאו מילתא היא דאמרי וכו' ibid.). Nichts destoweniger entscheidet Maimoni in seinem Codex (Hilchath Issure Biah 12, 1) sich für die erste, von jener Autorität später verworfene Ansicht. Dies frappirt; jedoch nur so lange, als man die gedachte Talmuddiscussion allein im Auge hat. Vergleicht man aber die Discussion 78 b—79 b, besonders den Bericht בימי רבי בקשו להתיר הנתינים, so überzeugt man sich, daß Rabba bei seiner Behandlung des oben erwähnten Punktes, nicht im Besitze der nöthigen, in der letztgenannten Discussion mitgetheilten tanaitischen Quellen, allein auf Hypothesen angewiesen war. Denn, hätte er seiner Zeit den eben berührten Bericht gekannt, er würde direkt eingesehen haben, daß seine erste Annahme die einzig berechtigte sei. Wäre diese nicht die im Tanaitenkreise vorherrschende Ansicht gewesen, so hätte Rabbi unmög-

lich, weil gegen ein pentateuchisches Verbot verstoßend, daran denken können, die נחינים auch in ehegesetzlicher Beziehung zu emanciviren. Maimoni sah den Vorzug, den die andere Talmuddiscussion vor der ersten hat, sehr gut ein. Durchaus nicht gewillt, wie Andere, den ausdrücklichen Worten Zwang anzuthun, unterließ er eine gekünstelte Vereinigung zwei unvereinbarer Discussionen zu bewerkstelligen. Daher auch, daß er die zweite Diskussion zur Grundlage seiner Decision nahm.

c) Chulin 124b. Die Worte אח שבא לכלל מגע בא לכלל משא, לא בא לכלל מגע לא בא לכלל משא, lassen eine zweifache Erklärung zu: 1) da, wo Berührung Unreinheit verursacht, bewirkt auch Tragen Unreinheit u. s. w. 2) Da, wo die für Unreinheit in Folge des Anrührens erforderliche Quantität und substantielle Selbstständigkeit existirt, (selbst wenn durch hinzugekommene zufällige Umstände das Anrühren wirkungslos bleibt) zieht auch Tragen Unreinheit nach sich. Wo aber jene Bedingungen fehlen, wie im gedachten Falle, wo die Fleischtheile, weil an der Haut haftend, n i e substantielle Selbstständigkeit hatten, bewirkt auch Tragen nicht Unreinheit. Scheinbar entspricht die erste Erklärung mehr den Textworten und augenscheinlich beruht die Erörterung מתיב מר עוקבא בר חמא — ובעא מנאי מילתא דבעי טעמא auf dieser Erklärung. Die Bemerkung Rabba's אח שבא לכלל מגע בכל צד וכו' läßt keinen Zweifel hierüber übrig. Die nächste Consequenz dieser Erklärung ist aber Folgendes. Bei נבילה wenigstens ist nirgendwo טומאת משא denkbar, wo nicht unter denselben Bedingungen טומאת מגע stattfindet. Hieraus folgt weiter mit Nothwendigkeit, daß, wenn es in der Mischnah heißt ומדה ר"ע בשני חצאי ויתום שתחבן בקיסם והסיטן טמא der, Ausdruck והסיטן nicht urgirt werden dürfe. Denn dieselbe Wirkung würde auch ונגען haben. Dies steht bei der Erörterung in dem oben erwähnten Stücke so fest, daß man sich nicht einmal die Mühe giebt, das Verhältniß des eben berührten Mischnahpunktes zu der gedachten Erklärung auseinanderzusetzen.

Diese Gewißheit verhindert aber nicht, daß sowohl der Buchstabe, als der Geist der ganzen Mischnah dagegen spricht. והסיטן ist auch ohne Nachdruck nicht identisch mit ונגען. Dann wird zu wiederholtem Male und immer mit Nachdruck der Gegensatz zwischen R. Ismael und R. Akiba als nur bezüglich des Tragens bestehend hervorgehoben. Rücksichtlich der טומאת מגע macht die Mischnah entschieden den Eindruck, daß beide Tannaïm darüber einig seien, daß die Berührung in all den genannten Fällen von שני חצאי ויתום nicht Unreinheit bewirke. Auch das bündige Zusammenfassen des Schwerpunktes der Differenz zwischen den erwähnten

Tannaiten, wie es in der Mischnah in den Worten ומפני מה ר"ע מטהר בעור מפני שהעור מבטלן geschieht, würde auf dem besprochenen Standpunkte ganz verfehlt sein. Denn der Umstand, daß die Fleischstücke, so lange sie an der Haut sitzen, keine substantielle Selbstständigkeit haben, giebt auch R. Ismael zu. Eben dieses Umstandes wegen entscheidet er sich ja für die Wirkungslosigkeit des Anrührens. Und was R. Akiba selbst betrifft, so dürfte er unmöglich auf Grund dieses Umstandes allein טומאת משא negiren, will man ihn nicht mit der bei טומאה allgemein gültigen Norm in Widerspruch setzen, daß mit dem Verlust der substantiellen Selbstständigkeit (כטול ברוב) wohl טומאת מגע, aber nicht טומאת משא aufgehoben wird; vgl. Maimon Hilchoth Tum'ath Ochlin 16, 4, 5; Aboth Hatum'ah 1, 16, 17 und andere. Und in der That ist es nach R. Akiba allein der Umstand der ausnahmsweise bei נבילה stattfindenden Gleichstellung des והנוגע mit והנושא, was hier eine solche Anomalie vorschreibt. Der Schwerpunkt müßte demnach in dem Satze את שבא לכלל מגע וכו' ausgedrückt werden. Auch Ulla's Satzung שני חצאי זתים שתחבם וכו' und die an dieselbe sich knüpfende Erörterung ist mit dem besprochenen Standpunkte unvereinbar. Denn, wenn את שבא לכלל מגע וכו' bedeutet: לכלל מגע בכל צד, so können שני חצאי זתים שתחבן in keinem Falle, selbst wenn natürlich verbunden (במרודד), nach R. Akiba Unreinheit verursachen, eben weil ohne מרודד überhaupt טומאה nicht stattfinden kann. Allerdings ließe sich diese Schwierigkeit unschwer vermittelst Subtilitäten beseitigen. Aber immerhin wäre es unmöglich, weg zu demonstriren, daß der unbefangene Eindruck der betreffenden ganzen Talmud-Erörterung kein anderer ist, als daß hier die Möglichkeit von טומאת משא auch dann vorausgesetzt wird, wo טומאת מגע unbedingt nicht eintreten kann. Sowohl die daselbst behandelten Fälle, als die dabei gebrauchten Ausdrücke lassen nur an טומאת משא denken.

Es folgt also mit Nothwendigkeit, daß dieses Discussionsstück, dem Wortlaute und Zusammenhange der Mischna entsprechend, sich Fälle denkt, wo auch nach R. Akiba טומאת משא eintreten könne, ohne daß unter denselben Verhältnissen Berührung irgend welche Wirkung hervorbringen würde. Dies ist aber nur dann möglich, wenn משא in so weit von מגע abhängig ist, als die Grundbedingungen für טומאת מגע vorhanden sind, nämlich die erforderliche Quantität und substantielle Selbstständigkeit. Wo eine dieser Bedingungen fehlt, und nur dann allein, da tritt טומאת משא nicht ein; sonst aber findet sie statt, selbst wenn טומאת מגע wegen hinzukommender Umstände nicht eintreten kann. Ersteres nun ist beim

Differenzpunkt in der Mischnah der Fall; die חצאי וחים hatten durch ihr Haften an der Haut nie Selbstständigkeit. Hat man aber dieselben von der Haut so losgemacht, daß sie nicht ganz von einander getrennt sind, so entsprechen sie vollkommen den Hauptbedingungen von טומאת מגע. Denn, neben der nun erlangten Selbstständigkeit, haben sie durch ihre natürliche Verbindung auch die nöthige Quantität. Es ist nun gleichgültig, daß טומאת מגע aus gewissen Gründen nicht eintreten könne.

Auch Maimon scheint das Verhältniß der gedachten beiden Discussionsstücke zu einander einerseits und zur Mischnah anderseits so aufgefaßt zu haben. Denn an der Hand unserer Auseinandersetzung begegnet man Nichts von dem Befremdenden und Räthselhaften, das seine Decisionen, die er aus unserer Talmuddiscussion gezogen, und die lakonische Begründung derselben den Lesern darbieten; vgl. Maimon Hilchoth Aboth Hatum'ah 1, 12 und seine Commentatoren.

d. Bechoroth 23**a** und **b**. Im ersten Discussionsstück wird als selbstverständlich angenommen, daß die Embryotheile in dem חררת דם sich in einem solchen Zustande der Auflösung befinden, daß sie wohl für Hunde, aber nicht für Menschen genießbar seien. Man fand daher die Erläuterung R. Chija's, daß das חררת דם auf keine Weise Unreinheit verursacht, mit dem daselbst ventilirten Grundsatze gut vereinbar; jedoch nur so lange man mit Bar Padda den erwähnten Zustand rücksichtlich טמאות משא für wirkungslos hielt, aber durchaus nicht, sobald man den Standpunkt R. Jochanan's einnehmen wollte. In dem zweiten Discussionsstück hingegen werden die Embryotheile an sich als gesund und genießbar (ראתחזי מעיקרא אגב אמיה), und nur wegen ihrer augenblicklichen Vermischung ungenießbar betrachtet. Deshalb würden sie auch auf alle Weise Unreinheit verursachen, hätten sie nicht eben in Folge ihrer Vermischung, wo sie den kleinsten Theil bilden, ihre substantielle Selbstständigkeit verloren. Auf diesem Standpunkte aber fällt jedes Bedenken weg, das auf Grund der Erläuterung R. Chija's gegen die Vereinbarkeit des Standpunktes R. Jochanans mit dem bewußten Grundsatze erhoben wurde. Denn die Embryotheile verlieren grade in dem Augenblicke, wo טומאה eintreten soll, ihre substantielle Selbstständigkeit. Sie waren ja nie in dem Zustande, der unbedingt erforderlich ist, soll bei veränderten Verhältnissen טומאת משא ohne טומאת מגע stattfinden, was bei einem Stück נבילה wohl eintrifft, das erst als solches verdirbt. Daß Maimoni die Discussion ebenfalls in diesem Lichte betrachtet, bezeugt unzweideutig der Umstand, daß er die Halachah über חררת דם so, wie sie R. Chija

und R. Jochanan erläutern, als Norm aufstellt; vgl. Hilchoth Aboth Hatumah 1, 16, 13 und 14 und Kesephi Mischnah zu dieser Stelle, wie auch Raschi Bechoroth 23a sv. הסרוחה מעיקרא.

6. Sebachim 71b—73b. Das erste Discussionsstück geht, wie die Discussion zur Mischnah אלו אסורין ואוסרין בכל שהן וכו' in Abodah Sarah 74a, von der Voraussetzung aus, daß der Grund, daß die betreffenden Gegenstände unter allen Verhältnissen ihre substantielle Selbstständigkeit behalten, einzig und allein in den ihnen eigenthümlichen gesetzlichen Charakter איסורי הנאה, קדשים u. s. w.) liege; nach Manchen werde hier und da noch der Hinzutritt einer zufälligen Eigenschaft (דבר שבמנין) erfordert. Das letzte Discussionsstück hingegen findet den Grund in einem Umstande, der mit der eben erwähnten Eigenthümlichkeit der verbotenen Gegenstände nichts zu machen hat, sondern bei allen denkbaren איסורין, ohne Unterschied des Charakters, dieselbe Consequenz nach sich ziehe (בעלי חיים חשיבי ולא בטלי).

*) Das fast ausschließliche codificatorische Interesse der Mischnah unterläßt es natürlicherweise in der Regel, bei den betreffenden Gesetzesbestimmungen den geschichtlichen Ursprung anzugeben. Und so kam es nothwendig, daß der tief forschende Blick, besonders der babylonischen Emoraim der ersten Geschlechter in seinen desfallsigen Untersuchungen keinen festen Anhaltspunkt fand. Wir sagen: der ersten Emorageschlechter; denn erst später wurde der große Schatz von authentischen Berichten und objektiven Erläuterungen und Erklärungen, den Palästina in R. Jochanan besessen, zum großen Theile nach Babylonien verlegt. In den ersten Geschlechtern hingegen war man meistentheils auf subjektive Geistesoperationen angewiesen. Einen Beweis hierfür enthält Note 1 und 2. Dem zweiten begegnet man in den Talmuddiscussionen bezüglich der in Babylonien ventilirten Frage, ob טעם כעיקר sinaitischen oder sopherischen Ursprunges sei. Während der Emora Abaje (Chulin 108a, Pesachim 44a וכל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור וכו') deutliche Winke entdeckt zu haben glaubt, aus denen Ersteres folge, war es Rabba eine Zeit lang zweifelhaft (Chulin ibid.), welches von beiden der Fall sei; obschon auch er, wie überhaupt die babylonischen Schulen zur selben Zeit mehr zu der Ansicht Abaje's hinneigte; vgl. Sebachim 78a und b מתיב רבא עשה עיסה וכו' — אי הכי בטיל מיבעיא. Erst der aus Palästina nach Babylonien gekommene Emora R. Dime machte Abaje darauf aufmerksam, daß טעם כעיקר nur im Falle von פרס אכילת כזית כדי sinaitisch sei (Pesachim ibid.); eine Erklärung, die eine kurze Mimra

R. Jochanan's (כל שטעמו ומשמו לוקין עליו והוא כיבאם וכו') Aboda Sarah 67a) vollkommen bestätigt. Diese Mimra ist ohne Zweifel noch später in Babylonien bekannt geworden. Mit dieser Mimra stürzten all die früher theils auf Vermuthungen, theils auf zweideutige Beraithoth aufgeführten Gebäude zusammen. Hiermit aber waren sie freilich nicht ganz geschwunden; die früheren Discussionen wurden vielmehr noch weiter als zwar nicht mehr maßgebende Erläuterungen, mitgetheilt. Die Redaktion konnte so dieselben nicht aus der Sammlung ausschließen. Da es nun auch nicht in ihrer Absicht lag, die Genesis der Discussionen direkt zu beleuchten, so ist es begreiflich, daß Casuisten und Commentatoren später, gerade weil die zwei maßgebenden Stellen die Mittheilung R. Dimes und die Mimra R. Jochanan's unter der großen Masse der von anderen Gesichtspunkten ausgehenden Discussionen verschwinden, zu einem der Wahrheit widersprechenden Schluß kommen. Auch hier macht Maimoni eine glänzende Ausnahme; vgl. Hilchoth Maachaloth Issuroth 15, 1—6.

Notiz.

Inquisitionsverfahren gegen die Juden in Bologna im Jahre 1568.

Bekanntlich trat mit der lutherischen Reformation in der katholischen Welt eine kirchlich intolerante Reaktion in der Behandlung der Juden ein. Bis dahin, während das Papstthum rein weltliche Interessen verfolgte, achtete es wenig auf die Juden. liebte sie zwar nicht besonders, haßte sie aber auch nicht, und ließ sie gewähren. Alexander VI Borgia, der Medicäer Leo X., Julius II., Clemens VII., Paul III. waren zum Theil Beschützer der Juden, hatten jüdische Leibärzte oder Günstlinge, zu denen sie mehr als zu den Christen Vertrauen hatten. Von Paul III. sagte bekanntlich mit unverhehltem Ingrimme Sadolet: **Nulli enim unquam ullo pontifice Christiano gratiis, privilegiis, concessionibus donati sunt, quod per hosce annos Paulo III pontifice honoribus, praerogativis, beneficiis non aucti solum, sed armati sunt Judaei.** Mit Paul IV. (1555) begann ein förmliches Verfolgungs-System gegen die Juden in der Curie Platz zu greifen. Unter diesem, so wie unter seinen unmittelbaren Nachfolgern Pius IV. (1559—1565) und Pius V. (1566—1572) waren strenge Censur über hebräische Schriften, Bücherconfiscationen, Einkerkerung, Ausweisung und blutige Verfolgung an der Tagesordnung. Wir besitzen aber nur fragmentarische Nachrichten über dieses Verfolgungssystem, da jede tadelnde Stimme von der Inquisition erlauscht und stumm gemacht wurde. Daher ist jede Notiz über diese Zeit, welche unsere Kenntniß vermehrt, von besonderem Werthe.

Joseph Kohen, der treue und gemüthvolle Annalist jener Zeit, referirt (**Emak ha Bacha p.** 130 fg.): ויהי פיאו החמישי האפיפיור משוגע איש הרוח . . . וילך בדרכי הטיאטינו[1] . . . וישלח

[1]) טיאטינו ist der Gründer des Tratiner Ordens Paul IV. Caraffa.

אימפיו הרע הזה ספרים בכל מדינות איטליאה לחדש את אשר נגזר עליהם בימי הטיאטינו . . . . . ויוסף פיאו החמישי האפיפיור להרע לבני ישראל אשר ברוימניאה ובבולוניאה מאוד. וישימו רבים בבית הסוהר וימררו את חייהם . . ויתגולל אליהם מאוד ויוצא מהם ממון רב. Diese Verfolgung unter Pius V. ist zwar ohne Datum, sie wird aber nach den Vorgängen von 1567 angeführt.

Joseph Kohens unbekannt gebliebener Fortsetzer referirt ebenfalls summarisch über grausige Verfolgungen in Bologna in dieser Zeit (das. p. 139): (פיאו הה') גם על בולוניאה חשב מחשבות רשע ועיניו נתן בממונם כי עשירים היו וישם עליהם שרי חוקרים לחקור עליהם, אולי ימצאו להם עון אשמה אשר יתחייבו נכסיהם למלכות ויתפסו רבים מהם ויענו בחבל נפשם ויענישום עונש ממון ויצום שלא יהרסו לצאת החוצה לשערי בולוניאה בעונש גוף וממון למלכות. Aus diesem Referate ersehen wir nun dunkel, daß die heilige Inquisition gegen Juden in Bologna Marterwerkzeuge angewendet hat. Nähere Umstände sind nicht angegeben.

Nachman Coronel aus Jerusalem besitzt eine Handschrift, welche einiges Licht über diese Vorgänge verbreitet. Diese Handschrift wurde in der Sammelschrift **ha Schachar** (II. Jahrg., I. Heft) von Jellinek veröffentlicht. Es ist eine kleine Schrift, enthaltend eine Art Religionsdisputation in Bologna (Nov. 1568) von Ismael Chanina aus Valmontono, zwischen diesem und einem jüdischen Convertiten Allessandro, welche die Situation beleuchtet, daß sie unter Foltern stattgefunden hat. Der Titel lautet: חקירות על עניני הנוצים ותשובות על העלילות של המומר אליסאנדרי בבולוניא בחודש נובימברי שנת שכ"ח מאת ר' ישמעאל חנינא בן מרדכי הרופא מוואלמונטונו. Wir erfahren daraus, daß der Inquisitor von Bologna in eben dieser Zeit — von der Joseph Kohen und sein Continuator berichten, daß Torturen gegen die reiche Gemeinde dieser Stadt angewendet wurden — sich eines Täuflings bediente, um die Juden in Anklagestand zu versetzen. Ferner erfahren wir daraus, daß viele Juden in Bologna in Kerker gebracht, daß ihnen verfängliche Fragen in Bezug auf das Urtheil der Juden über christliche Dogmen und Institutionen vorgelegt worden waren, und daß die Tortur dabei eine Rolle gespielt hat: ורבים מהיהודים הנתפסים בבולוניא הודו . . . על ידי יסורין.

Auch Ismael Chanina, einem Mitglied des Rabbinats von Ferrara und Lehrer des Kabbalisten Menahem Asaria da Fano, wurden, nachdem er einige Zeit im Kerker zugebracht hat, dieselben oder ähnliche Fragen von dem Convertiten Alessandro vorgelegt, und er wurde mit der Folter bedroht, falls er nicht eingestehen sollte, daß diese oder jene Aeußerung der Juden, dieser oder jener Ausspruch im Talmud eine Blasphemie gegen das Christenthum enthalte. Die Fragen waren 1) ob die Christen im talmudischen Sinne als Götzendiener anzusehen seien, da sie einen Menschen als Gott verehren. 2) Was der Ausdruck משומד bedeute. 3) Welche Bedeutung die Formel gegen die Minim in den 18 Benedictionen und der Ausdruck מלכות זדון habe. 4) Ob die Juden die Kirche במה und das Kreuz צלם nennen. 5) Ueber die Ausdrücke תרפות und גלח. 6) Aus welchem Grunde die Juden den katholischen Heiligen das Wort ען (statt San) vorsetzen עין פאולו, עין פיטרי, ob sie nicht dabei an עין denken, welches chaldäisch Schaaf bedeutet. 7) Die verfänglichste Frage war, ob die Erzählung in dem halbkanonischen Traktat Kallah von einer Person, welche als ממזר und בן הנדה bezeichnet wird, sich auf Jesus beziehe. Da Ismael Chanina diese Anspielung leugnete, obwohl die meisten eingekerkerten Juden von Bologna sie zugestanden hatte — allerdings unter der Tortur — so wurde er in die Folterkammer geführt. Lassen wir ihn sprechen. וכאשר חקרני החוקר על זה הביאני במקום אשר אסירי המלך מקבלים החבל[1])

---

[1]) החבל ist das spanische cuerda Strick und bezeichnet offenbar die Anwendung der Folter, wie Bergenröth aus spanischen Urkunden in Bezug auf die Behandlung der Königin Johanna, der sogenannten Wahnsinnigen, von Seiten ihres Vaters Ferdinand, des Katholischen, behauptet hat. Die Apologeten für Ferdinand und Karl V. leugnen bekanntlich die Bedeutung der cuerda als Foltermittel. Aber auch in dem Berichte o. S. 379 wird חבל im Sinne von Folter gebraucht. Auch in einem italienischen Berichte des venetianischen Gesandten in Rom (Berliner königl. Bibliothek Manuscripti italiani folio Nr. 16, abgedruckt Graetz Geschichte d. Juden IX Noten S. LIV fg.) kommt das Wort corda im Sinne von Folter vor. Von einem Marranen in Portugal heißt es in diesem Berichte: essendo posto in prigione. avanti che li fusse data la corda confesso. Es war also entschieden im sechszehnten Jahrhundert ein terminus technicus corda gleich spanisch cuerda für Folter in Gebrauch.

וברתיתי עומד על שמועתי . . . אסרו ידי בעבותים והתחילו למשוך אותי בחבל, או אמרתי הורידוני. וצהבו פניו של החוקר בהאמינו שהייתי רוצה להודות לדבריו גם כן ובכן מסרתי מודעא אל החוקר בגלל הדבר הזה. Er proteſtirte und revocirte von vorne herein gegen jedes Eingeſtändniß, das er unter den Folterqualen machen ſollte, daß die angeſchuldigte Stelle eine beſchimpfende Aeußerung gegen Jeſus enthalte. Darüber war der Inquiſitor außer ſich und ließ ihn in einen andern häßlicheren Kerker abführen, wo er weder ſitzen, noch ſtehen konnte. Drei Wochen blieb der Arme in dieſem Kerker, wurde aber nicht mehr inquiſitoriſch vernommen. Die Schlußwörter lauten: כשמוע החוקר את דברי אלה, עלה עשן באפו . . . וחרף וגדף אותי במאוד מאד ויצו את עבדיו להשימני בביתי כלא אחר רע ומר מן הראשון, מקום צר אשר אין דרך לעמד שם לפשוט רגליו וישב אינו יכול לעמוד. ושם ישבתי ג׳ שבועות ולא יסף עוד לחקור אותי ולא נתנו אלקים להרע עמדי.

Pius V. hat demnach ſich ein Recht angemaßt, das ihm nach den kanoniſchen Satzungen gar nicht zuſtand, nämlich auf Juden das Inquiſitionsverfahren in Glaubensſachen anzuwenden. Es galt nämlich als Regel im Kirchenrechte, daß diejenigen, welche rechtgläubig zu ſein, nicht verpflichtet ſind, auch nicht als Ketzer behandelt werden dürften. Folglich unterlagen die Juden durchaus nicht dem Inquiſitionstribunal. Aber, wo die Gewalt ſich über Geſetz und Herkommen hinwegſetzte, konnte von Recht gar keine Rede ſein. Die Bologneſer Gemeinde that daher Recht daran, daß ſie unter dieſen Umſtänden mit Weib und Kind, um den Krallen der Inquiſition zu entkommen, heimlich nach Ferrara entfloh. Graetz, Geſchichte B. IX, S. 395.

Eine neue Erklärung für שם המפורש.

Die in der Ueberschrift genannte Bezeichnung des Tetragramm ist in der letzten Zeit vielfach Gegenstand etymologischer und sachlicher Erörterungen gewesen. Die abweichendsten Ansichten traten hiebei einander entgegen, jede mit gleichem Aufwande von Scharfsinn und Gelehrsamkeit unterstützt. Während man aber dem biblischen Sprachgebrauche und dem Aramäischen Belege entlehnte, ließ man außer Auge, daß der in Rede stehende Ausdruck jedenfalls ein Kind des nachbiblischen oder neuhebräischen Idioms ist und also zunächst aus diesem selbst eine Erklärung versucht werden muß. Folgendes lehrt, daß ein solcher Versuch uns auf die allein richtige Bedeutung von שם המפורש hinleitet.

Bekanntlich ist eine der gebräuchlichsten Bezeichnungen, mit denen man das Tetragramm umschrieb: שם המיוחד, der „ausgezeichnete" — von andern unterschiedene — Name Gottes. So sagt schon Simeon ben Azzai (**Sifrê zu Numeri**, 28, 8; § 143): בוא וראה בכל הקרבנות שבתורה לא נאמר בהם לא אלהים ולא אלהיך ולא שדי וצבאות אלא יו״ד וק״י שם מיוחד (sic) שלא ליתן פתרון פה למינים לרדות. — Das Adjektiv מיוחד ist nicht etwa eine vereinzelte Erscheinung, sondern findet sich in den halachischen Diskussionen des alten Midrasch sehr häufig als Kunstausdruck, um irgend einen Gegenstand wegen besonderer ihn kennzeichnender Merkmale aus seiner Gattung hervorzuheben und dann eine Folgerung zu ziehen. So **Sifrê zu Deuter.** 12, 14; § 70: מה עולה מיוחדת, ib. zu 14, 26; § 107: מה אלו מיוחדים שהם פרי, ib. zu 21, 22; § 221: מה המגרף מיוחד, ib. zu 24, 6; § 272: מה חסימה מיוחדת, ib. zu 25, 3; § 286: מה ריחים ורכב שהם מיוחדים, ib. zu 25, 4; § 287: מה דיש מיוחד. —

Nun findet sich einmal statt מיוחד als ganz entsprechend

מפורש angewendet, nämlich ib. zu 14, 15; § 103, — wo die bekannten Zeichen der unreinen Vögel folgendermaßen deducirt werden: מה נשר מפורש שאין לו זפק ואין לו אצבע יתירה ואין קרקבנו נקלף ודורס ואוכל טמא אף כל שכיוצא בו טמא וכל שאין בו סימנין אלו טהור. Das aber מפורש nur dies eine Mal sich findet, zeigt, daß es ein älterer **terminus** war, der später von dem geläufigern מיוחד verdrängt wurde; und wirklich gehört der eben angeführte Satz zu jenen alten Bestandtheilen der Halacha, die mit אמרו חכמים eingeleitet sind.

Haben wir demnach מפורש als älteres Synonym für מיוחד gefunden, so dürfen wir gewiß nicht anstehen, dies Verhältniß beider Wörter auch auf ihre Verwendung als Bezeichnungen des Tetragramm zu übertragen. Hiebei erhält das adj. מפורש nicht etwa eine dem Sprachgebrauche sonst fremde Bedeutung; vielmehr waren auf der damaligen Entwickelungsstufe des Hebräischen die übrigen Bedeutungen fast ganz zurückgetreten, und, wie schon eine oberflächliche Betrachtung lehrt, der Stamm פרש wurde im **Kal, Niphal, Hiphil** der allgemeine Ausdruck für trennen, absondern, ausscheiden. Diese Bedeutung, die auch die ursprüngliche der Wurzel ist, kann demnach mit Fug und Recht auch dem partic. Pual מפורש zugeschrieben werden, wo wir denn dasselbe nicht nur in dem oben gebrachten halachischen Satze so finden, sondern auch in einem, ebenfalls sehr alten agadischen Ausspuche. Der Patriarch R. Simon ben Gamliel sagt nämlich, in der Mechilta zu Exodus 15, 25: בוא וראה כמה מפורשין דרכי הקב"ה מדרכי בשר ודם בי בתוך מרפא את המר אבל הקב"ה מרפא את המר במר הא כיצד נותן דבר המחבל לתוך דבר המחבל כדי לעשות לו נם. — In diesem Satze hat das Wort schon beinahe die Bedeutung des Wunderbaren, des vom gewöhnlichen Gang der irdischen Dinge Unterschiedenen, welche Bed. dem Stamme פרש auch in den Targumim vindicirt erscheint, wo er durchgehends für das hebr. פלא gebraucht wird.[1]) — Im andern Sinne wird bei der

[1]) So wird פלאי Judicum 13, 18, womit der Engel seinen Namen kennzeichnet, mit מפרש wiedergegeben, was formell dasselbe ist, als das hebr. מפורש.

Gottheit das auch sonst dem part. Pual entsprechende part pass. des Kal angewendet, nämlich in dem bekannten Satze: כשם שאני קדוש כך אתם קדושים כשם שאני פרוש כך אתם פרושים. (Sifrâ zu Levit. 11, 45; 20, 26).

Die angeführten Beispiele zeigen, daß in der mischnaitischen Epoche das fragliche Adjektiv keine andere Bedeutung als „verschieden, ausgezeichnet" hatte und daß also die oben aus der Analogie von מיוחד und מפורש gefundene Erklärung für שם המפורש auch etymologisch die entsprechendste ist.

Dr. Wilhelm Bacher.

Abhandlungen.

Beiträge zur Sach- und Worterklärung des Buches Daniel.

(Fortsetzung.)

VIII, V. 9. Dieses kleine Horn (Antiochos Epiphanes) wird wachsen nach dem Süden (הנגב), nach dem Osten (המזרח) und ואל הצבי. Daß הצבי ohne Weiteres eine Metonymie für das heilige Land sein soll, ist ohne Parallele. Denn 11, 16 steht ארץ הצבי, und 11, 44 הר צבי קדש ist noch zweifelhaft. Ohnehin ist der Satz nicht symmetrisch, zuerst von der Weltgegend und dann von einem Lande zu sprechen. Daher empfiehlt sich die den LXX zu Grunde liegende Lesart ἐπὶ βοῤῥᾶν = ואל הצפון. Antiochos Epiphanes richtete seine Waffen nach dem Süden = Aegypten, nach dem Osten = Persien und nach dem Norden = Armenien. Dieser Umstand liefert den Beweis, daß dieses Capitel zur selben Zeit geschrieben wurde, wie 10—12, da in Beiden von Antiochos' beabsichtigten Expeditionen nach dem Osten und Norden die Rede ist.

V. 12. וצבא תנתן על התמיד בפשע ist bisher nicht genügend erklärt worden und kann auch Text-gemäß nicht erklärt werden. Gesetzt auch, צבא soll hier, wie allgemein angenommen

wird, gleich צבא השמים die „Heiligen und Frommen" bedeuten, so ist diese Angabe tautologisch, da von der Mißhandlung der Frommen schon im V. 10 die Rede war. Und was soll על התמיד bedeuten? Etwa mit dem täglichen Opfer? Das wäre wieder tautologisch und noch dazu abgeschmackt. Außerdem wären die darauf folgenden Sätze ותשלך אמת ארצה ועשתה והצליחה ohne Subjekt, da doch צבא unmöglich Subjekt dieser Sätze sein kann. Eben so wenig befriedigend ist Hitzig's Auslegung, daß צבא hier Feldzug bedeuten soll; es ist ganz ohne Analogie. Auch ist צבא als „Heer" stets **masculinum**, und hier soll es **femininum** sein. Alle diese Betrachtungen führen darauf, daß die Lesart צבא nicht richtig sein kann. Die LXX geben hier einen Fingerzeig für die Emendation. Ihr Text ist zwar hier sehr schadhaft und unverständlich; aber es läßt sich doch etwas daraus errathen. Zu Ende von V. 11 haben sie: *καὶ τὸ ἅγιον ἐρημωθήσεται* und darauf V. 12: *καὶ ἐγενήθησαν ἐπὶ τῇ θυσίᾳ αἱ ἁμαρτίαι.* Ebenso Theodotion; nur daß er statt *ἐγενήθησαν* hat im Sing. *ἐδόθη*. So muß man auch im Text der LXX emendiren, da *ἐγενήθησαν* keinen Sinn hat. Das Ganze würde demnach lauten *ἅγιον ἐρημωθήσεται καὶ ἐδόθησαν ἐπὶ τῇ θυσίᾳ* (oder *ἐπὶ τὴν θυσίαν*) *αἱ ἁμαρτίαι.* Beide Vertenten haben das Wort צבא nicht vor sich gehabt. Sie haben das Wort מקדשו (als מקדש) von V. 11 mit dem folgenden Verse verbunden, und lasen (oder פשעים) מקדש ישומם ותנתן על התמיד פשע. So falsch auch diese Lesart ist, da מקדשו durchaus zum vorhergehenden Verse gehört, so ist doch daraus zu entnehmen, daß sie statt צבא lesen שומם. Lesen wir dafür וְשׁוֹמֵם als Substantiv, so erhalten wir einen abgerundeten Vers: ושומם תנתן על התמיד בפשע ותשלך אמת ארצה וגו'. Das Wort שומם muß durchaus hier vorausgesetzt werden; denn in V. 13 fragt ein Heiliger: עד מתי החזון התמיד והפשע שמם. Das wäre ganz unverständlich, wenn nicht schon früher davon die Rede gewesen

wäre. Die Bedeutung von פיץ שמם und שקוץ משומם (שקוצים משומם), im Buche Daniel ist bekannt, es ist das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*, „der Gräuel der Verwüstung," das Zeusbild, welches auf den Altar im Heiligthume Jerusalems gestellt wurde. Es war in den Augen der damaligen Judäer die allerfrevelhafteste Schändung. Im Sinne des Verfassers des Buches Daniel muß man שומם als „Entweihung" auffassen. Vielleicht hat er dieses Wort geflissentlich gebraucht, weil die Wirkung dieser Altarschändung war, daß der Tempel verödet blieb, indem der größte Theil des Volkes sich vom Besuch desselben fern hielt, und nur etwa die Ultra-Hellenisten in demselben dem Zeus opferten. Das erste Makkabäerbuch bemerkt bei der Schilderung der trostlosen Lage unter dem Religionszwange (1, 39): *τὸ ἁγίασμα αὐτῆς ἐρημώθη ὡς ἔρημος*, „das Heiligthum war verödet wie eine Wüste". In so fern konnte das Zeusbild auf dem Altar שקוץ משומם, das öde machende Gräuelbild, heißen. — Kommen wir auf unseren Vers zurück. Die Lesart ושומם statt וצבא verleiht dieser ganzen apokalyptischen Schilderung eine klimaktische Abrundung. Das kleine Horn wird wachsen bis zum Himmelsheere, wird von diesem Heere und den Sternen zur Erde werfen und sie zertreten (V. 10), d. h. wird die Frommen und Heiligen verfolgen. Dann wird es auch über[1]) den Fürsten des Heeres großsprechen, und von ihm wird das tägliche Opfer aufgehoben und das Heiligthum verworfen werden (V. 11). Aber das Allerabscheulichste wird erfolgen: die Entweihung (Verwüstung) wird auf das tägliche Opfer[2]) gegeben werden durch ein Sündenbild, und dieses Bild wird die Wahrheit zur Erde werfen.

---

[1]) Statt עד שר הצבא muß man wohl על lesen; es liegt derselbe Sinn darin wie in 7, 25: ומלין לצד עליא ימלל. Im הגדיל elliptisch für הגדיל פה liegt der Begriff hochmüthig, höhnisch sprechen, mit על construirt Jerem. 48, 26; 42; Ps. 35, 16; 38, 17; 55, 13 und noch andere Stellen.

[2]) Vielleicht ist unter התמיד zu verstehen מזבח התמיד.

Vier Punkte werden in dieser Vision aufgezählt, als vorstehende Prüfungen und gesteigerte Leiden. Niedermetzelung der Frommen, Schädigung des Heiligthums, Aufhebung des täglichen Opfers und endlich Entweihung des Altars durch das Gräuelbild. Diese vier Punkte werden auch im folgenden Verse hervorgehoben, nur in anderer Reihenfolge: וקדש . . . והשפע התמיד וצבא. Es ist demnach unzweifelhaft, daß der erste Halbvers 12 den Sinn hat: Und Verwüstung (oder Entweihung) wird auf den Altar des täglichen Opfers gegeben werden durch die Sünde (das Sündenbild).

V. 13. Auch dieser Vers, obwohl eine gedrängte Wiederholung des Vorangehenden bietet Schwierigkeiten, die noch nicht gehoben sind. Er ist in seiner vorliegenden Construktion höchst unbeholfen. Aber auch für denselben bieten die griechischen Vertenten eine Remedur, welche mehr Beachtung verdient hat, als ihnen durch die Ausleger zu Theil geworden ist. Die **LXX** und Theodotion übersetzen diesen Vers bis auf geringe Varianten gleichlautend: *Ἕως τίνος*[1] *τὸ ὅραμα*[2] *στήσεται, καὶ ἡ θυσία ἡ ἀρθεῖσα, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐρημώσεως ἡ δοθεῖσα, καὶ τὰ ἅγια ἐρημωθήσεται εἰς κατάπαημα*[3]. Den Schluß des Verses hat Theodotion ganz so wie der hebräische Text. Aus diesen Versionen geht hervor, daß fast sämmtliche Substantiva in diesem Verse, die sich im hebr. Texte so isolirt und räthselhaft ausnehmen, ein Attributiv haben. In hebr. Fassung würde der Vers lauten: עד מתי החזון (יעמד?) והתמיד הורם והפשע שמם תת וקדש יצבא מרמס. Man erkennt sofort, daß das Verbum הורם im hebr. Texte fehlt. Es wird abwechselnd mit הסיר stets bei התמיד angewendet im Sinne von „aufheben" V. 12; 11, 31 (והסירו

[1]) Theodotion *πότε*.
[2]) Theod. *ὅρασις*.
[3]) Theod. *καὶ τὸ ἅγον καὶ ἡ δύναμις συμπατηθήσεται*.

התמיד), 12, 11 (ומעת היסר התמיד). Dagegen wird das Verbum נתן nur vom Gräuelbilde gebraucht in unserem Kapitel, ferner 11, 31 (ונתנו השקוץ משמם) 12, 11 (ולתת שקוץ שמם). Daher muß man auch in dem uns vorliegenden Verse das Verbum תת mit הפשע שמם verbinden, und nicht, wie sämmtliche Ausleger es thun, es auf קדש וצבא beziehen. Die Controlle für die griechische LXX-Uebersetzung dieses Verses bietet die in der syrischen Version erhaltene Tetrapala Origines' (von Cajetan Bugati edirt): Sie lautet: עדמא לאמתי הזנא נקום, ודבחתא הו דאתתרימת, וחטיתא דחורבא היא דאתהבת, וקודשא נחרבון לרושא.

Dadurch erhält der Vers eine verständliche Construktion: „Bis auf wie lange das Gesicht? Das tägliche Opfer aufgehoben, und die Sünde der Verwüstung (Entweihung) hingegeben [1]) und Heiligthum und (Himmels) Heer zum Zertreten!" Man ist demgemäß nicht genöthigt zu דחזון zu ergänzen חֲזוֹן התמיד, sondern התמיד mit dem fehlenden הורם wie die folgenden Glieder bilden selbstständige, gekürzte Sätze. — Ob im Text ursprünglich hinter החזון noch das Verbum עמד stand und durch das ähnlich lautende התמיד verdrängt wurde, oder ob die griechischen Vertenten es zum besseren Verständniß hinzugefügt haben, bleibt zweifelhaft. — V. 19. Für את אשר יהיה באחרית היעם ist vielleicht zu lesen באחריח הימים wie 10, 14. — כי למועד קץ giebt keinen guten Sinn. Theodotion hat: ἔτι γὰρ εἰς πέρας ἡ ὅρασις — כי למועד קץ החזון. Es ist in Daniel angegeben, daß die vorgeführten Erscheinungen sich auf die Endzeit beziehen (wie 8, 18), d. h. auf die spätere Zeit der Vollendung.

V. 22. Zu ארבע מלכיות מגוי haben LXX τῶ ἔθνος αὐτῶ,

---

[1]) Brachylogisch für לתת הפשע שמם, wie מרמס für למרמס. Der Sinn ist, das tägliche Opfer für den Gott Israels wird aufgehoben, um Raum für das auf den Altar gestellte Zeusbild zu haben.

d. h. מִגּוֹיוֹ, aus ſeinem (Alexanders) Volk werden vier Reiche entſtehen.

V. 23. Für כהתם תִּפְשָׁעִים haben **LXX**: *πληρωμένων τῶν ἁμαρτιῶν* und **Peschito** מא רשלמו חיבא, alſo תִּפְשָׁעִים, wenn die Sünden getilgt ſein werden, wie 9, 24 לכלא הפשע ולהתם חטאות. Der Mangel des Subjekts hat in dieſer Diktion nichts zu bedeuten; es könnte auch in מלך ערפנים ſtecken: als ſollte er, der freche König, durch das Uebermaß die Sünden erſchöpfen.

V. 24. ונפלאות ישחית giebt ſchlechterdings keinen Sinn, „ſonderlich Unglück wird er anrichten" paßt hier nicht. Es entſpricht offenbar dem Gedankengang 13, 35: ועל אל אלים ידבר נפלאות: „Gegen den höchſten Gott wird er (der Freche) Unerhörtes ſprechen". Dieſes wieder entſpricht dem ופם ממלל רבות (7, 8; 20): „der Mund (des Frechen) ſpricht Außerordentliches". Das Verbum ישחית iſt hier ſtörend; es iſt aber ſchwer, ein entſprechenderes zu ermitteln.

V. 25. Es nützt nichts, den Sinn von ועל שכלו והצליח וגו' nothbehilflich herauszubringen, indem man der Präpoſ. על eine Bedeutung aufzwingt: „ob ſeiner Schlauheit oder Klugheit", die ohne Analogie iſt. Auch muß man dabei das ו von והצליח ſtreichen. Die **LXX** geben aber hier einen Wink zu einer Emendation: *ἐπὶ τοὺς ἁγίους τὸ διανόημα αὐτοῦ*. Ebenſo die ſyriſch-tetraplariſche Ueberſetzung: ועל קדישא מחשבתא דילה. Da Origenes dieſe Ueberſetzung nicht mit einem Obelus bezeichnet hat, ſo ſcheint es, daß der ihm vorliegende hebr. Text ebenſo gut gelautet hat: ועל קְדֹשִׁים שִׂכְלוֹ, „gegen die Heiligen wird ſein Sinn gerichtet ſein". Die Parallele dazu bietet 11, 23: ולבבו על בריח קרש. Im vorhergehenden Verſe ſchildert der Verf. im Allgemeinen: „er (der freche König, Antiochos) wird Angeſehene uud das Volk der Heiligen verderben." In dieſem Verſe ſpecialiſirt er dieſen Gedanken: „ganz beſonders auf die Heiligen (From-

men, Gesetzestreuen, Nationalen) wird sein Sinn gerichtet sein", nämlich sie zu verderben, wie 8, 10 והפיל מן הצבא ומן הכוכבים ארצה. Die Heiligen, welche Viele auf dem rechten Wege erhalten wollen, sind die Sterne (12, 3). Das ist der einzig richtige Sinn dieser Verspartie. Es geht auch daraus hervor, daß der Verf. in diesem Cap. dieselben Gedanken ausspricht, wie in Cap. 10 bis 12, daß er folglich das ganze Buch aus einem Guße, nicht in verschiedenen Zeiten verfaßt hat.

IX, 23. In כי חמודות אתה hat Theodotion ἀνὴρ ἐπιθυμιῶν אי חמודות wie 10, 11; 19. בין בראי kann aber keineswegs Imperativ sein, sonst wäre das folgende והבן במראה tautologisch. Ich halte es für eine passive Participial-Form, wie שׂים Numeri 24, 21; I. Samuel 9, 24, und שׂרת Jerem. 13, 16 nach dem Khetib. „Ich bin gekommen, zu verkünden, weil Du ein Mann der Lieblingschaft bist und eingebungen in die Sache."

Im 9. Capitel ist die wichtigste Partie, die Hebdomaden, noch nicht befriedigend erklärt, und selbst einzelne Punkte, die scheinbar nicht damit zusammenhängen, ermangeln der philologischen Grundlage. Es ist klar, daß die siebzig Jahre Jeremia's vom Verf. des Daniel allegorisch in 70 Jahrwochen umgedeutet, und diese in 7, 62 und 1 zerlegt werden. Aber über den Terminus a quo der siebzig Hebdomaden und das Verhältniß der 62 zu den 7 herrschen bekanntlich Differenzen. Diese Differenzen können nur sicher ausgeglichen werden, wenn für die dabei gebrauchten Termini exegetische Gewißheit gewonnen werden kann. Die nicht genügend erklärten Termini sind:

1) Was bedeutet genau מצא דבר (V. 25)?

2) Welcher Sinn liegt dem Ausdruck משיח נגיד zu Grunde (das.)?

3) Was bedeutet daselbst חרוץ ורחב und בצוק העתים?

4) Was ist unter יכרת משיח ואין לו und unter עם נגיד הבא (V. 26) zu verstehen?

5) Wie ist והגביר ברית לרבים (V. 27) aufzufassen?

Bemerken wir gleich im Eingange, daß die Erklärung von מצא דבר von dem Verständniß des משיח נגיד abhängt; dieses wieder hängt mit der Bedeutung des יכרת משיח und des עם נגיד הבא zusammen. Wir wollen also die beiden isolirten Punkte והגביר ברית und רחוב וחרוץ u. zuerst einer kritischen Untersuchung unterziehen. Daß חרוץ nicht „Graben" bedeuten kann, etwa gleich חריץ, haben mehrere Exegeten erkannt, und zwar nicht bloß die rationalistischen Hitzig und v. Lengerke, sondern auch die supranaturalistischen Hävernik und Hengstenberg. Nur Ewald hält eigensinnig daran fest, modificirt es aber in „Teich oder Wasserleitung" wofür er keine Analogie beizubringen im Stande ist. Denn im Chaldäischen bedeutet es auch nur „Wasserrinne." Daß es aber „begränzter Raum" (nach Hofmann) oder „Hof" (Hitzig) bedeuten soll, ist lediglich fingirt. Noch ungerechtfertigter ist v. Lengerke's Erklärung, daß חרוץ ein Particip sein soll gleich ונחרצה. Warum haben aber die Ausleger nicht Theodotion's Uebersetzung in Erwägung gezogen, welche den einzig richtigen Sinn giebt? *οἰκοδομηθήσεται πλατεῖα καὶ τεῖχος*. Seiner Lesart liegt חוץ [1]) „Mauer" zu Grunde, statt des jedenfalls corrumpirten חרוץ. Der Septuagintal-Text (versetzt in V. 5, 27): *εἰς πλάτος καὶ μῆκος* giebt die LA. רָחַב וְאֹרֶךְ, was keinen so guten Sinn giebt. Wir haben also in dieser Verspartie die apokalyptische Andeutung, daß Jerusalem 62 Jahrwochen erbaut sein wird in Plätzen und Mauern. Ob

[1]) Es ist wohl zu beachten, daß der Name חוץ, obwohl nur einmal in Ezech. vorkommend (13, 10), im Neuhebr. im Gebrauch war (Mischna Schebiit III, 8) אבל עושהו חַיָּץ, davon das noch gebräuchlichere מחיצה, und als denominatives Verbum חוצץ „eine Scheidewand machen."

hinter ונכנחה urſprünglich noch עיר לה' geſtanden hat, wie eine andere Verſion in **LXX** an die Hand giebt (V. 25) *καὶ οἰκοδομήσεις Ἰερουσαλημ πόλιν κυρίῳ*, iſt höchſt zweifelhaft.

Noch iſt das Verſtändniß von dem damit verbundenen ובצוף העתים zu ermitteln. Sämmtliche Ausleger erklären es mit voller Gemüthsruhe „im Drange der Zeiten," obwohl viel dagegen einzuwenden iſt. Zunächſt kommt die Form צוף nicht weiter vor; man ſagt צוקה oder מצוק und מצוקה, aber nicht צוף. Im Neuhebr. bedeutet צוף **Plur.** צופין „Bergſpitze". Dann kann man im Hebr. nicht ſagen צוף העתים, ſondern entweder עת צרה oder עתי כצרה oder allenfalls בעתי צוף. Ferner hätten die Ausleger nicht überſehen ſollen, daß keine einzige der alten Verſionen בצוף geleſen hat, ſondern daß ſie meiſtens בְּקֵץ vor ſich gehabt haben, **Peschito** לשלם זבנא „**am Ende der Zeiten**", **LXX** (in V. 27) *κατὰ συντέλειαν καιρῶν*. Selbſt Theodotion, welcher einer andern L.A. folgte, hatte nicht צוף vor ſich, indem er überſetzt: *ἐκκενωθήσονται οἱ καιροί*. Demgemäß gehört dieſer Satztheil nicht zum Schluß von V. 25, ſondern zum Anfang des folgenden: ויבקץ העתים אחרי השבעים ששים ושנים יכרת משיח ונו׳. Es iſt dieſelbe Zeitbeſtimmung wie 11, 14 ולקץ העתים oder עת קץ (11, 35; 40; 12, 4) oder קץ הימין (12, 13): „**Am Ende der Zeiten**" nach 62 Jahreswochen wird der Geſalbte vernichtet werden oder entſchwinden. Dadurch erhält die Zeitbeſtimmung einen ganz ſichern Ausgangspunkt.

והגביר ברית לרבים שבוע אחד gilt als ein dunkler Vers. Hitzig hat mit ſtichhaltigen Gründen die landläufige Erklärung: „Er wird einen Bund befeſtigen oder knüpfen mit Vielen eine Woche lang", abgewieſen. ברית kann nicht „Bund des Königs" Antiochos Epiphanes mit den Helleniſten bedeuten, ſondern wird in Daniel ſtets nur als „**Bund Gottes mit Iſrael**" oder als „**Lehre, Geſetz des Judenthums**" gebraucht gleich ברית קדש; vgl. 11, 32 ומרשיעי ברית und 22 יגם נגיד ברית.

Endlich würde, wenn es bedeuten soll: er werde eine Jahrwoche mit den Apostaten ein Bündniß schließen, die ganze Jahrwoche und die darauf folgende halbe Jahreswoche Heterogenes einschließen. Hitzig's Erklärung, daß הגביר hier bedeute, „das Bündniß erschweren", ist aber auch nicht annehmbar, weil ohne Analogie. הֹגְבִיר muß vielmehr eine corrumpirte L.A. sein, die emendirt werden muß. Zunächst bietet sich dafür הֶעֱבִיר בְּרִית an, entweder im Sinne von „entfernen" und „beseitigen oder besser von „übertreten lassen". Noch ehe Antiochos den Religionszwang im Jahre 145 den Seleuciden (169 der vorchristl. Zeit) aufgelegt hat, gab er Veranlassung zur Uebertretung des Bündnisses Israels. Man muß sich dabei an die Erzählung des ersten Makkabäerbuches erinnern (I, 11—15): „In jenen Tagen (nach der Thronbesteigung des Antiochos Epiphanes) gingen aus Israel gesetzesübertretende Söhne aus und überredeten Viele sprechend: Laßt uns ein Bündniß mit den Völkern rings um uns schließen. . . Und das Wort gefiel in ihren Augen. . . Und Einige gingen zum Könige und er gab ihnen die Erlaubniß, die Art und Weise der Heiden zu üben. Und sie bauten ein Gymnasion in Jerusalem nach den Gesetzen der Heiden. Und sie machten sich eine Vorhaut und fielen vom heiligen Bündniß ab." Also die Hellenisten fielen vom heiligen Bündnisse ab עִבְרוּ אֶת בְּרִית קֹדֶשׁ, und der König gab ihnen die Erlaubniß dazu. Man konnte also von ihm aussagen הֶעֱבִיר בְּרִית (קֹדֶשׁ); er hat das Bündniß übertreten lassen. Zu beachten ist noch, daß die Gesetzesverächter Viele überredeten, von dem Bunde abzugehen und nach den Gesetzen der Heiden zu wandeln כְּמִשְׁפְּטֵי הַגּוֹיִם und כְּחֻקּוֹת הַגּוֹיִם), und dieses gefiel Vielen. Von diesen „Vielen" spricht eben unser Vers: וְהֶעֱבִיר בְּרִית לָרַבִּים, er hat „Viele" das Gesetz übertreten lassen. הָרַבִּים kann sogar, wie Hitzig urgirt, hier wie 11, 33; 12, 3 die große Menge bedeuten, etwa wie das Griechische *οἱ πολλοί*. Die Menge, namentlich in der judäischen Hauptstadt, die Reichen und ihre Cli-

enten, mag Anfangs keinen Anstoß an den von den Hellenisten eingeführten Neuerungen genommen haben, da sie Anfangs unverfänglich schienen, bis sich diese Neuerungen bis zur Uebertretung des Sabbates, der Speisegesetze, der Beschneidung und von der Verachtung des Tempelcultus bis zum Einführen des Zeuscultus steigerten. Erst da mochte auch die gedankenlose Menge stutzig geworden sein und sich den Strengfrommen zugeneigt haben. Diese zwei Phasen scheint unser Vers anzudeuten: „Er wird die Menge das Bündniß übertreten lassen eine Jahrwoche, und die Hälfte der(selben) Jahrwoche wird er aufhören machen, Opfer und täglich Opfer und auf dem Flügel (des Altars) der Gräuel der Verwüstung (das Zeusbild)". Wir gewinnen dadurch einen chronologischen Punkt für die Vorgänge in Judäa seit Antiochos Epiphanes' Thronbesteigung (seit 175 v. Chr.). Eine halbe Jahrwoche wird Religionszwang sein. Der Anfang desselben fällt in das Jahr 169, entweder im December oder (wie ich nachgewiesen zu haben glaube [1]) im Juli. Eine halbe Jahrwoche vorher „hat er das Bündniß (Gesetz) übertreten lassen" durch Einführung des Gymnasions und der griechischen Sitten"; dieses fiel also in das Jahr 171. Da der Verf. des Buches Daniel nicht bloß ein Zeitgenosse, sondern auch ein Leidensgenosse der Vorfälle in Judäa war, (es ist abgeschmackt, ihn in Babylonien oder Aegypten schreiben zu lassen), so haben seine chronologischen Angaben, in so fern sie seine Zeit beträfen, urkundliche Authentie.

Gehen wir jetzt an die schwierigeren Partien. Was bedeuten in Daniel im 9. Capitel die Bezeichnungen נגיד, ferner משיח und in Verbindung משיח נגיד, und auch in 11, 21: נגיד ברית? Consequent leugnen einige Ausleger, daß unter משיח der Hohe-

[1]) Programm des Fränkel'schen jüd.-theolog. Seminars Jahrg. 1864, S. XIII f.

prieſter zu verſtehen ſei. Vielmehr ſei unter נגיד משיח Cyrus, unter כרית משח Seleucos Philopator und unter נגיד ברית irgend ein Bundesfürſt, ein Bundesgenoſſe, zu verſtehen, etwa wie בעל כריח. So v. Lengerke und Andere. Dieſe Auslegung, ſo ſchief ſie auch ſcheint, hat wenigſtens die Conſequenz für ſich. Aber daß diejenigen, welche bei כרית משיח und וגם נגיד ברית an den gewaltſamen Tod des Hohenprieſters Onias III. denken (ſo Eichhorn Wiesner, Hitzig und Andere), dennoch mit נגיד ברית Cyrus benannt ſein laſſen, iſt unconſequent und verkehrt dazu. Die Verkennung ſtammt daher, daß ſie ſich die politiſche Stellung des Hohenprieſters ſeit der Rückkehr aus dem babyloniſchen Exil bis zur Herrſchaft der Hasmonäer-Dynaſtie nicht klar gemacht haben, obwohl die Thatſachen laut ſprechen.

Gleich nach der Reconſtruirung des neuen Gemeinweſens ſollten die beiden Gewalten, die weltliche und die prieſterliche, an die beiden Repräſentanten des alten Glanzes vertheilt ſein. Serubabel ſollte die politiſche Stellung und Joſua ben Jozadak die prieſterliche einnehmen. Mit einem Male änderte ſich aber die Lage. Der Erſtere verſchwindet vom Schauplatz, und der Aaronide bleibt ohne Nebenbuhler an der Spitze des judäiſchen Gemeinweſens [1]). Joſua und ſeine Nachfolger waren alſo zugleich Hoheprieſter und weltliche Herrſcher, allerdings zuerſt den Perſern und dann den Macedoniern untergeordnet. Der Titel für die weltliche Stellung war — da wir nur griechiſche Quellen aus dieſer Zeitgeſchichte haben — προστάτης, τῷ λαῷ, Vorſteher des Volkes. Die doppelte Würde des Hohenprieſters Onias II. läßt Joſephus (Alterth. XII, 4, 2) folgendermaßen beſchreiben: καὶ τὸ λαῦ τὴν προστασίαν λαβεῖν αὐτὸν (ἔλεγε) καὶ τῆς ἀρχιερατικῆς τιμῆς ἐπιτυχεῖν. Er hatte das Vorſteher- und das Hohenprieſter-Amt erlangt.

---

[1]) S. Monatsſchr. Jahrg. 1869, S. 294 fg.

Sirach, dessen letztes ermahnend-historisches Capitel an die Glieder der hohenpriesterlichen Familie gerichtet ist, daß sie in Einigkeit unter einander leben und die heilige Würde nicht schänden mögen (er ahnte die hellenistische Apostasie dieser Familie) bezeichnet auf dieselbe Weise die Stellung der Hohenpriester (45, 24): *διὰ τοῦτο ἐστάθη αὐτῷ (τῷ Φινεὲς) διαθήκη εἰρήνης προστάτην ἁγίων καὶ λαῷ αὐτοῦ*, „er soll zugleich Vorsteher des Heiligthums und des Volkes sein." Sirach schildert aus der Anschauung seiner Zeit. Wollen wir uns diesen Vers-theil in's Hebräische zurück übersetzen, so könnten wir es nicht anders wiedergeben, als durch נגיד הקדש ולעמו (להיות). Kurz משיח נגיד bezeichnet lediglich den Hohenpriester in der nachexilischen Zeit. Von der geistlichen Seite war er משיח und von der weltlichen נגיד. Es ist durchaus ungerechtfertigt, dieses doppelte Epitheton auf Cyrus zu beziehen. Wenn Deutero-Jesaia, von dem Eindruck der Unmittelbarkeit hingerissen, den persischen Sieger משיח ה', „den Gesalbten Gottes", genannt hat, so braucht der um mehr als drei Jahrhunderte später lebende Verf. des Daniel ihn nicht unter demselben Gesichtspunkte angesehen zu haben, da ohnehin im Verlaufe der Jahrhunderte der Ausdruck משיח immer mehr eine fast mystische Bedeutung erhalten hat, welche einem heidnischen Könige schwerlich beigelegt wurde. Auch paßt נגיד nicht für einen so mächtigen König wie Cyrus, der im Daniel מלך פרס genannt wird. נגיד bedeutet im Spähebräischen lediglich der abhängige Verwalter eines kleinen Gemeinwesens. Die Hohenpriester werden in Nehemia und der Chronik נגידי בית אלהים genannt. Kurz der Würde נגיד entspricht das griechische *προστάης*; nun wäre es komisch, wenn man einen mächtigen Herrscher das Epitheton *προστάτης* beilegen sollte.

Man versteht die dunkeln Verse in Daniel besser, wenn man überall, wo משיח oder נגיד oder beide Epitheta zusammen vorkommen, auf einen Hohenpriester bezieht. נגיד ברית bezeichnet unverkennbar den Hohenpriester, als Vorsteher

des Bundes, des Gesetzes oder, nach landläufiger Bezeichnung, des theokratischen Gemeinwesens. Also V. 25: „Vom Ausgang des Wortes zurückzuführen und Jerusalem zu erbauen bis zum Gesalbten — Fürsten 7 Jahreswochen" d. h. bis zum ersten Hohenpriester nach der Rückkehr aus dem Exile, bis zur Einsetzung des Josua ben Jozadak als Hohenpriester im restaurirten Gemeinwesen, werden 49 Jahre vergehen. V. 26. Und am Ende der Zeiten nach 62 Jahreswochen „wird der Gesalbte vernichtet werden" יכרת משיח וכו׳, d. h., wie viele Ausleger annahmen, wird der letzte fromme Hoheprieſter aus dem Hause Josua's, Onias III., getödtet werden. Auch das גם נגיד ברית (11, 22), daß auch der Fürst des Bundes gebrochen werden wird, bezieht man mit Recht auf denselben Onias (auch Hitzig). Der Ausdruck kommt aber noch einmal vor, wo er übersehen wurde (9, 27) והגיד וחקרש ישרות עם נגיד הבא וקצו בשטף. Es ist bekannt, wie dunkel diese Bezeichnung ist: „der kommende oder nachkommende Fürst" oder „ein Fürst, welcher kommt". Am widersinnigsten erklärt Ewald diesen dunkeln Passus. Nicht beachtet haben die Ausleger, daß sämmtliche Versionen ם ע statt עם haben. LXX καὶ βασιλεία ἐθνῶν φθειρεῖ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον μετὰ τοῦ χριστοῦ,[1]) καὶ ἥξει ἡ συτέλεια αὐτοῦ μετ' ὀργῆς. Theodotion übersetzte: σὺν τῷ ἡγουμένῳ, und die Peschito: וקריתא וקודשא תיתחבל עם מלכא דאתא. Hält man daran fest, daß עם hier Präposition ist, dann wird der Sinn dieses Verses durchsichtig. Voraussetzen muß man, daß das Wort נגיד hier authentisch ist, da es die zwei verschiedenen Versionen haben; es kann also nur in dem nur durch Origenes erhaltenen LXX-Texte ausgefallen sein. Dieser Text hatte außerdem noch das

[1]) In Bugati's syrisch-tetraplarischer Uebersetzung ist bei diesem Worte μετὰ τοῦ χριστοῦ = עם משיחא ein Obelus bezeichnet, womit Origenes andeutete, daß nur LXX diese Uebersetzung haben, und das Wort im Texte fehlt.

Wort τῷ χριστῷ. Der hebräische Text kann also ursprünglich gelautet haben: והעיר והקדש ישחת עם משיח נגיד, wie in V. 25. Es ist keine Tautologie. Vorher ist angegeben: Am Ende der Zeiten wird der Gesalbte vernichtet werden . . . und Stadt und Heiligthum wird (der Feind) verderben zugleich mit dem gesalbten Fürsten. Der Sinn ist: das Heiligthum wird gar keine Vertretung haben, weder durch die Person des Hohenpriesters, noch durch die Stätte des Tempels. Dadurch wird die Jeremianische Weissagung erfüllt sein, daß Jerusalems Verödung beinahe 70 Jahreswochen dauern werde. Denn obwohl es inzwischen restaurirt sein und der Tempel wieder Hoheprieſter haben wird, so werden beide doch nicht bestehen. Daher sei die völlige Restauration erst zu erwarten. Der Passus נגיד (משיח) עם bezieht sich also ebenfalls auf den Tod Onias III. Ob die LXX bei dem darauf folgenden Passus einem gesunden Text gefolgt sind: καὶ ἥξει ἡ συντέλεια αὐτῶ μετὰ ὀργῆς, d. h. ובא קצו בקצף — und zwar auf den Zerstörer, Antiochos Epiphanes bezogen — ist nicht sicher. Das Verbum הבא ist jedenfalls verdächtig und darf keineswegs zum vorangehenden נגיד bezogen werden.

Nach dieser Auseinandersetzung geht mit Entschiedenheit hervor, daß der Verf. des Daniel bei der Vertheilung der 70 Hebdomaden in 7, 62 und 1 als Endpunkte der beiden ersten Termini nicht bloß die Fakta andeutet, welche die Stadt Jerusalem, sondern auch die, welche die Hohenprieſter betreffen. Bis zum Gesalbten — Fürsten 7 Jahrwochen, und nach 62 Jahrwochen wird der Gesalbte vernichtet werden. מן מצא דבר . . עד משיח נגיד שבעים שבעה . . . ואחרי השבעים ששים ושנים יכרת משיח. Es scheint, daß er damit chronologische Punkte hat fixiren wollen: bis zur Einsetzung des ersten nachexilischen Hohenprieſters Josua ben Jozadak 7 und bis zum gewaltsamen Tode des letzten würdigen Hohenprieſters Onias III. 62 Jahreswochen. Es waren

für ihn wichtige Knotenpunkte in dem Verlauf der Erlebnisse des judäischen Volkes. Die Wichtigkeit, welche der Verf. auf den Tempel und also auch auf den Träger desselben, den Gesalbten, legt, deutet er durch den Schlußsatz (V. 24) an: ולמשח קדש קדשים.

Die drei apokalyptischen Zeiträume sind demgemäß leicht zu berechnen.

Erster Zeitraum: מן מצא דבר להשיב ולבנות ירושלם עד משיח נגיד שבעים שבעה. Ist die LA. להשיב [1]) richtig, die sämmtliche Versionen kannten, so muß man mit Wiesner durchaus ergänzen שְׁבִית oder שבית, die „Gefangenschaft, Gefangene, Exulanten zurückzubringen." Sonst müßte man sich entschließen zu lesen לשוב ולבנות, entsprechend dem חשוב ובנתה. Da nun der Endpunkt das Einsetzen des Hohenpriesters sein kann, so kann der Anfangspunkt מן מצא דבר nur der Ausspruch Gottes an Jeremia sein, Jerusalem (und Tempel) zu restauriren (V. 2). Es ist ganz gleichgültig, wie viele Jahre vor der Zerstörung Jerusalems der Prophet die Weissagung offenbart hat, daß die Trümmer Jerusalems 70 Jahre dauern werden; der Verf. des Daniel dachte es sich in dem Momente der Zerstörung. In der That verlief von der Zerstörung Jerusalems bis zur Rückkehr der Exulanten und bis zur Einsetzung des Hohenpriesters (denn nach Esra 3, 2 fg. wurde sofort ein Altar erbaut und geopfert und zwar vom Hohenpriester) ein halbes Jahrhundert, sei es, daß man die Zerstörung 586 und die Rückkehr 536 oder jene 588 und diese 538 ansetzt, d. h. also ungefähr 7 Jahrwochen. Mathematisch genau ist dieser Zeitraum keineswegs berechnet; denn wenn nach Mondjahren gezählt wird, so kommen gar 51 Jahre heraus. Allein so haarscharf

---

[1]) Gegen die Grammatik ist Ewald's Erklärung, daß להשיב bedeuten soll, Jerusalem wieder herzustellen. In diesem Sinne wird das Verbum להשיב nie gebraucht.

wollte der Verf. auch nicht berechnen, sondern nur annähernd die Zeit angeben. Jedenfalls sind nach dieser Berechnung die 7 Jahrwochen richtiger, als die, welche die neueren Exegeten annehmen, nämlich von 606 (oder 607) bis 539, von einem errathenen Datum der Jeremianischen Prophezeiung (von den 70 Jahren) bis Cyrus, was beinahe um 30 Jahre zuviel giebt. Ewald, der öfter von falschen Prämissen ausgeht, bemerkt hierauf (Propheten II, 570): „Vom Jahre 607 als dem anzusetzenden Anfange der 7 mal 70 Jahre bis Cyros sind mehr als 49 und von Cyros bis 176 v. Chr. sind weniger als 434 verflossen. Allein der Verf. kann bei Zeitrechnungen im Geringeren geirrt haben". Zugegeben; allein ohne Noth soll man einem Schriftsteller nicht einen Irrthum aufbürden. Wenn er also als erste Reihe 7 Sabbathjahre angiebt, so zählte er von der Zerstörung des Tempels bis zur Restauration und bis zum ersten Hohenpriester.

Schwierig ist die Rectificirung des zweiten Zeitraums von 62 Jahrwochen. Den nach dem Wortlaut: ושבעים ששים ושנים חשוב ונבנתה רחוב וחרוץ (יהויק) ובצוק (ובקץ) העתים ואחרי השבעים ששים ושנים יכרת משיח kann der Sinn kein anderer sein als: „zwei und sechszig Jahrwochen wird sie (Jerusalem) wieder erbaut sein mit Straßen und Mauer, und am Ende der Zeiten und zwar nach den 62 Jahrwochen wird der Gesalbte (Hoheprieſter) vertilgt werden". Der Ausgangspunkt ist also die Restauration Jerusalem's, des Tempels und des Hohenpriesterthums und der Endpunkt der Tod eines Hohenpriesters, und zwar Onias' III. Damit fällt die Rechnungsweise v. Lengerke's weg, welcher auch für den zweiten Zeitraum denselben Anfangspunkt wie für den ersten ansetzt, nämlich מן מצא דבר, angeblich das Jahr 606 der vorchr. Z., da hier deutlich genug angegeben ist, daß der Restaurationszustand 62 Jahrwochen dauern werde. Man muß also von der Wiedererbauung berechnen. Auch Ewald's Annahme, daß der Endpunkt mit dem Regierungsanfang von Antiochos Epiphanes

175 zusammenfalle, erweist sich als unrichtig; er fällt vielmehr mit dem Tode des Hohenpriesters zusammen, etwa um 171. Richtig ist indeß, daß die Zwischenzeit von der Rückkehr aus Babylonien bis zum Eingriff des Antiochos Epiphanes in die inneren Angelegenheiten oder vom ersten legitimen Hohenpriester bis zum letzten. mit 62 J.W. berechnet, zu hoch gegriffen ist. Zwar betragen die 62 J.W. nicht 434 Jahre, sondern um fast 14 Jahre weniger. Denn wie schon Hieronymus (im Comment. zu Daniel zu d. V.) angegeben hat, sind hier Mondjahre zu berechnen. Reducirt man sie auf Sonnenjahre, so ergeben sich etwa nur 420 Jahre. **Unde (differentia inter annos solares et lunares) Graeci et Judaei per octo annos trium mensium ἐμβολίσμους faciunt.** Allein auch nach diesem Abzug bleibt noch ein Ueberschuß an Jahren. Denn von der Restauration Jerusalems (538) bis zum Tode Onias' **III.** (171) verliefen nur 367 Jahre, also um 53 Jahre **minus** als 434. Bei diesem Punkte muß man sich also damit begnügen, daß der Verf. seine Berechnung nicht genau genommen hat, oder daß ihm die Chronologie der Zeit nicht genau bekannt war. Möglich, daß er nach Hohenpriester-Geschlechtern gerechnet hat. Nun fungirten von dem ersten Hohenpriester Josua bis Onias **III.**, zwölf oder 13 Hohepriester; auf je drei Geschlechter 100 Jahre angenommen, kämen ungefähr 430 Jahre oder 62 Jahrwochen heraus. Keineswegs ist man berechtigt anzunehmen, daß der Verf. die Zukunft über die Zeit der Hasmonäer hinaus habe andeuten wollen.

Der dritte Zeitraum von einer Jahrwoche ist in V. 27 deutlich angegeben: והגביר (והגביר) ברית לרבים שבוע אחד וחצי השבוע ישבית זבח ומנחה: „Eine halbe Jahrwoche wird er Viele den Bund übertreten lassen, und die Hälfte der Jahrwoche wird er aufhören machen Opfer und Gabe." Damit seien die 70 Jahrwochen erfüllt, und die Erlösung und höhere Ordnung, daß die Heiligen die Regierung erlangen werden, müsse gleich darauf beginnen.

Noch einige Verstheile in dieser apokalyptischen Partie müssen beleuchtet werden. Zunächst das Schwierige יכרת משיח ואין לו. Es drängt sich allerdings auf, daß hier ein Substantiv ergänzt werden müsse; aber man ist in Verlegenheit, ein solches zu ermitteln. Theodotion hat bekanntlich κρίμα zur Ergänzung, ob aus eigener Machtvollkommenheit oder einem abweichenden Texte folgend, ist eben ungewiß. Es befriedigt aber durchaus nicht; denn wenn es einen Sinn geben soll, so müßte κρίμα θανάτου = משפט מות stehen. Andere denken an בן oder זרע oder אחריו, was auch nicht richtig ist. Ewald verräth bei dieser Gelegenheit historische Unkunde; er bezieht es auf den gewaltsamen Tod des Seleucus Philopator, „welcher im J. 176 ohne Kinder zu hinterlassen, umgebracht wurde", während dieser König einen Sohn Demetrios hinterließ, welcher, von Ant. Epiph. des Thrones beraubt, in Rom weilte und später zur Regierung gelangte. Ich möchte vorschlagen, hinter ואין לו zu ergänzen עזר, wie 11, 45. ואין עזר לו, der ermordete משיח, Hoheprieſter, Onias III. hatte keinen Annehmer.

In demselben V. ist וקצו בשטף sehr dunkel. Falsch ist jedenfalls die Auslegung Derer, welche es auf Antiochos Epiph. beziehen, denn hier im Einschritt kann sein Ende noch nicht angedeutet sein; erst V. 27 zu Ende ist davon die Rede. Ewald's drolliger Einfall, daß קצו hier „Haufen" bedeuten müsse, ist nicht der Widerlegung werth. Oben (S. 111) ist bereits angegeben, daß die passende LA. nach LXX ist והקרש ישחית עם משיח נגיד ובא קצו בשטף. Es kann sich also auf denselben Hohenprieſter Onias III. beziehen: sein Ende wird im außergewöhnlichen Untergange sein. Denn שטף bedeutet in Daniel gleich dem griechischen κατακλυσμός, Verderben, Untergang. Oder man entschließt sich gar mit LXX zu lesen בקיץ μετ' ὀργῆς, was noch besser auf Onias III. paßt.

In ועד קץ מלחמה נחרצה שממות halten die Ausleger ungrammatisch נחרצה für ein Nomen. Es kann durchaus nur

Particip. von חרץ sein und zwar in Plur. שממות נחרצת „bis zu Ende des Krieges sind Verwüstungen (über Israel, Stadt und Heiligthum) festbeschlossen.

Bei der Erklärung von ועל כנף שקוצים משמם sind die Ausleger rathlos. Am unverantwortlichsten treibt es Ewald, welcher dem Wort כנף die Bedeutung des Adj. „äußerste" vindicirt und demgemäß übersetzt „und zwar wegen des furchtbarsten Gipfels von Gräueln"!!!. Er bemerkt dabei: „כנף in der rein biblischen Bedeutung des Aeußersten ist auch seltsam, jedoch zeigt sich keine andere Möglichkeit eines Sinnes". Freilich für Ewald's unzulängliche Kenntnisse des Hebr. zeigt sich kein Ausweg. Im Grunde ist die Erklärung sehr leicht zu finden. Vorausgeschickt muß werden, daß **LXX** und Theodotion übereinstimmend übersetzen: *ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων*. Schwerlich waren diese Vertenten so unwissend, daß sie unter כנף Heiligthum verstanden haben. Sie hatten also wahrscheinlich einen Text vor sich, in welchem noch הקדש oder המקדש zu lesen war. על כנף ist aber entschieden eine neuhebräische Präposition, gebildet nach על נפי (Sprüche, 9, 3), Beides ursprünglich „Flügel", dann „Höhe" und im präpositionellen Gebrauch „auf, über", gleich dem chaldäischen על נב. Gesenius hat diese Bedeutung des על נפי schon erkannt (**Thesaurus I 299 A. 256 A**). Ist על כנף Präposition, so muß man dazu entweder המקדש oder besser המזבח ergänzen, da nach I. Makkab. 1, 54: der Gräuel der Verwüstung auf dem Altar aufgerichtet wurde.[1]) Daß statt שקוצים gelesen werden müsse der Singular שקוץ (das מ vom folgenden Worte), geben die Versionen an die Hand.

Endlich haben die Ausleger noch den Verstheil ועד כלה ונחרצה תתך על שומם verkannt. Als Attributiv zu כלה kommt ונחרצה noch

[1]) Das. ist das Verb. *ᾠκοδόμησαν βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐπὶ τὸ θυσιατήριον* unpassend. Im Texte stand wohl הכינו שקוץ משמם על המזבח, der Uebersetzer las dafür בָּנוּ.

zweimal in Jesaias vor in der Bedeutung von „festbeschlossener Untergang". Das Verbum חתך paßt aber durchaus nicht dazu. Der Untergang soll sich ergießen? Die griechischen Versionen haben dafür תיתן gelesen δοθήσεται, was eben so wenig paßt. Man muß dafür lesen תֻּחְתַּךְ. In V. 24 heißt es שבעים שבעים נחתך על עמך und das Verb. חתך hat hier denselben Sinn wie נגר in Esther 2, 1, wie גזרה in Daniel 4, 14; 21. גזירתא im Syrischen und גזרין in Daniel „Astrologen", die den Himmelsraum in Segmente schneiden, eintheilen (auch הברי שמים), und daraus astrologisch die Geschicke der Menschen bestimmen (vergl. Gesenius **Thesaur. I p. 278 B**). חתך hat also hier dieselbe Bedeutung wie נזר im Neuhebr. „ein Geschick verhängen", also ועד כלה ונחרצה תחתך על שומם, „bis Untergang und zwar festbeschlossener verhängt werden wird über den Verwüster": Antiochos Epiphanes. שומם steht jedenfalls für משומם als **nomen agentis**. Die Uebersetzung dieser apokalyptischen Partie zum Schluß des neunten Capitels würde demnach lauten:

24. „Siebzig Jahrwochen sind über Dein Volk und Deine „heilige Stadt verhängt, zu tilgen die Sünde, zu bannen die Ver„gehungen, zu sühnen die Schuld, ewige Gerechtigkeit zu brin„gen, zu besiegeln die Schau der Propheten und das Allerheiligste „zu salben."

25. „Wisse und denke nach von dem Ausspruche des „Wortes zurückzuführen (das Volk) und Jerusalem zu erbauen „bis zum Gesalbten — Fürsten sieben Jahrwochen. Und „zwei und sechzig Jahrwochen wird es (Jerusalem) wieder „erbaut sein in Straße und Mauer."

26. „Und am Ende der Zeiten und zwar nach den zwei „und sechzig Jahrwochen wird ein Gesalbter entschwinden „und hat keinen (Annehmer?), und die Stadt des Heiligthum's „wird er verderben zugleich mit dem Gesalbten — Fürsten und „sein Ende im Untergange (Zorn? —) und bis zu Ende des

„Krieges sind Verwüstungen fest beschlossen. Er wird Viele den „Bund übertreten lassen eine Jahrwoche, und die Hälfte „der Jahrwoche wird er aufhören machen Opfer und Gabe „und auf dem Altar der Gräuel der Verwüstung und bis Unter„gang und zwar festbeschlossener über den Verwüster verhängt „sein wird."

(Schluß folgt).

Beiträge zur Geschichte der letzten gaonäischen Zeit und zur Kritik der karäischen Propaganda.

Von Dr. P. F. Frankl.

(Schluß.)

Wir kommen nun zur dritten Stelle, gerade derjenigen, welche die Tendenz am schärfsten hervorhebt; nämlich zu einem Berichte Jehuda Hadassi's, gleichfalls über eine Differenz zwischen Palästinensern und Babyloniern; ein Bericht, den Hadassi mit Wohlbehagen an drei Stellen seines אשכל הכפר mit sammt den Betrachtungen, die er daran zu knüpfen hat, wiederholt.

Im 359. Alphabeth führt er die י"ח טרפות vor, die Chulin III, Misch. I aufgezählt werden, und fährt (lit. 5) fort:

וז העניין דקדקו משכילי נ"ע והשיבו עליהם: אם היו י"ח טרפות אלו מפי משה ע"ה למה אנשי א"י משתכלין ובודקין בקרום של מוח בלבד שלא כדבריהם, ואנשי בבל משתכלין בריאה בחוטין שנרבקין מן הריאה עם הרפנות וקוראין אותם סירכא ואין בודקין בראש כדברי אלה ואמריהם.

Er greift demnächst die Ueberlieferung der 18 טרפות an, indem er darauf hinweist, daß die Bewohner des gelobten Lan-

des nur die Gehirnhaut untersuchen, während die Babylonier nur auf die Lunge, genauer die Verschleimungen der Lunge, ihr Augenmerk richten.

Eine ausführlichere Polemik findet sich im 360. und 364. Alphabeth. Jenes beginnt:

אף זה שאמרו הלכה למשה מסיני וצום לישראל עמך באיזו הלכה כהלכת אנשי א"י או כהלכת חכמי בבל ואם יאמרו גם שניהם עקר זה לא יתכן כי אין דרך מצות ה' בואת בחלוף פנים זה מזה שלא בפנים אחדים במשמע וירושת הסבל תורת אלהיך — גמירת פירוש נקב קרום של מוח ודומה שבודקין בו אנשי א"י איך היו בודקים את הפסח שכ' בו ועצם לא תשברו בו וזה צווי לכל עדת ישראל, לבן מדברי תורת ה' בטל גם מאמרם זה בחכמתך — דבר אם ישיבו כי אות היה שלא היתה כל בהמה הנקרבת במזבח ה' נמצאת טרפה בין בראש בין בנוף זה דבר גדול ואות מ"ה והיה ראוי לבארו נביא ה' מפורש ומבואר באשר מצות ואותות וסימני תורתך.

Im 364. Alphab. wird alles Das wiederholt, und hervorgehoben zu werden verdient nur der Passus:

יחשבו אלה לאלת ואלה לאלה שאוכלי טרפות הם.

Er meint also, die rabbanitische Angabe über die טרפות könne darum unmöglich auf einer sinaitischen Ueberlieferung beruhen, weil die Praxis doch nicht einmal Eine und dieselbe ist; weil vielmehr babyl. und pal. Praxis einander schroff gegenüberstehen. Ferner, wäre es wirklich unumgänglich nöthig, die Hirnhaut zu untersuchen, wie die Palästinenser sagen, in welcher Weise verfuhr man mit dem Passah-Opfer, von dem kein Knochen zerschlagen werden durfte? Sollten sie aber entgegnen, durch ein göttliches Wunder seien alle Opferthiere von Gebrechen frei, und von vorne herein von jeder Untersuchung befreit gewesen, dies wäre wahrlich ein Gegenstand, der in der Schrift erwähnt zu werden verdiente. Der Kundige wird sofort die Anklänge an Traktat Chulin 11 und 12 herausfinden, wie denn Jehuda Hadassi unter den karäischen Schriftstellern die größte Vertrautheit mit dem rabbanitischen Schriftthume zeigt.[1]) Es wird ihm

[1]) Alphabeth 359 lit. יוד scheint sogar die Benutzung eines Commentar's zu Chulin vorauszusetzen: ופירש בחלמוד דיש טרפות ואין עליך לבדוק

aber auch ein Leichtes sein, die Einwände Hadassi's zu entkräften. Da dieser, wie wir sehen, die Rabbaniten und ihre Literatur am genauesten kennt, erscheint es ganz recht und billig, wenn wir bei seinen Angaben die strengste Kritik in Anwendung bringen; denn, wenn Jehuda Hadassi's Angaben unrichtig sind, dann lügt er in tendenziöser Absicht und nicht, weil er falsch berichtet worden. Es ist nun höchst bedauerlich, daß wir zum Traktate Chulin, wie zur ganzen Ordnung קדשים keinen Jeruschalmi besitzen, und es wohl nie einen solchen gegeben hat, und zwar, wie Frankel [1]) ausführt, nicht, weil die palästinensischen Autoren sich damit weniger abgegeben hätten, sondern, weil die Ungunst der Zeiten eine geordnete Redaktion verhinderte. Wir vermissen daher eine ältere palästinensische Quelle, die uns vielleicht darüber hätte Auskunft bieten können, wie man in Pal. mit den טרפות verfahren ist, ob man nach den in der Mischnah aufgezählten und von den alten Autoren, wie R. Jochanan u. A. hervorgehobenen טרפות-Fällen suchte, oder diese nur dann berücksichtigte, wenn sie zufälliger Weise auffielen, wie wir es mit den meisten Trephoth halten. Auch sind uns gerade über dies Gebiet wenig gaonäische Responsen erhalten geblieben, die unsern Gesichtskreis etwa zu erweitern im Stande gewesen wären. Allein im ganzen Kreise der älteren Talmud-Commentatoren und Decisoren läßt niemand auch nur die leiseste Bemerkung fallen, daß die Praxis der Palästinenser durchaus verschieden von der babyl. sollte gewesen sein. Daß die Sache nicht ganz so sich verhalten könne, wie Jehuda Hadassi uns glauben machen will, nämlich, daß die Pal. nur auf die Hirnhaut und weiter auf nichts gesehen hätten, läßt sich leicht einsehen; denn es läßt sich wohl begreifen, daß die pal. Rabbaniten, mit Zähigkeit an der Mischna festhaltend, da, wo sie keine andere Stütze hatten, sämmtliche in der Mischna aufgezählten טרפות genau in derselben Weise berücksich-

חוץ מן הריאה אשר בקרבה שפירשו החכמים יש בריאה כל מיני טרפות והיא החזקה שאחז שוחט כמה מיני בהמות ואתה מוצא חצים או פחות או יותר נטרפות מן הריאה אבל משאר יח' טרפות אין אתה מוצא מן מאה בהמות א' טרפה. Der Unterschied zwischen מיעוט' דשכיח und דלא שכיח, angewandt auf טריפות הריאה und die anderen Trephot, wird im Talmud selbst nicht gemacht, wohl aber von Raschi Chul. 12 f. v. פסח.

[1]) מבוא הירושלמי § 45 u. ff.

tigten, nicht aber, daß sie ohne jeden vernünftigen Grund, eine Art beachteten, welche nicht am häufigsten sich geltend macht. Es ist demnach nur die Alternative möglich, daß die Palästinenser entweder nach allen Trephoth suchten, oder bei allen sich auf den Zufall verließen. In der That hat sich bei Lurja [1]) die Nachricht erhalten: בני ארץ ישראל בודקין בי"ח טרפות ב"ב אין בודקין אלא בריאה בלבד, eine Nachricht, welche vollen Glauben verdient aus inneren und äußeren Gründen, weil sie dem Charakter der Palästinenser vollkommen angemessen ist und, weil sie, wie alle Angaben Lurja's über die Diff., aus einer recht guten und bewährten Quelle hervorgegangen ist. Jehuda Hadassi hat demnach jedenfalls darin gelogen, daß er die Palästinenser nur die Hirnhaut beobachten läßt: ובודקין בקרום של מוח בלבד. Er wollte die Gegensätze so schroff wie möglich hinstellen, um zu dem Resultate zu gelangen, daß die beiden rabbanitischen Parteien einander für אוכלי טרפות halten mußten.

Um nun aus den bisher angeführten Einzelnheiten etwas Allgemeines zu folgern: Die Karäer beuteten zu ihren Angriffen auf die rabbanitische Ueberlieferung den zwischen Palästinensern und Babyloniern in gewissen Fällen bestehenden Gegensatz in einer ganz unerlaubten Weise aus. Wird es heute einem vernünftigen Menschen in den Sinn kommen, die ספרדיים für andere Juden zu halten, wie die אשכנזים, weil sie einen in Kleinigkeiten variirenden Ritus haben, oder, weil sie den חרם des R. Gerson nicht für bindend erklären? Oder verketzert eine Gemeinde, in der man — um den üblichen **terminus** zu gebrauchen — keine סירכא reibt, die andere, in der dies wohl geschieht? Allerdings die Karäer, als die reinen Buchstabengläubigen, konnten es an Anderen nicht begreifen, wie eine höhere, geistige Einheit das scheinbar Verschiedenartige umschloß. Allein bei einiger Ueberlegung hätten sie finden können, daß auch in ihrer Secte nicht Alles so gleichmäßig und einheitlich war, wie es den Anschein hatte. ! טול קורה שבין עיניך

Der Zwiespalt unter den Rabbaniten war von vorne herein durchaus nicht ernster Natur, wie er ja nur aus äußerlichen

[1]) unter Nr. 18 a. a. O.

Gründen entstanden ist. Erst allmählich scheint der Gegensatz ein principieller geworden zu sein, nämlich in dem Sinne, daß die Babylonier ihren wohlgegliederten, durch die Thätigkeit der Saburäer faßlicher gewordenen Talmud als die Norm für die Praxis ansehen, während die Palästinenser, deren Talmud, wie Frankel nachweist, seine Entstehung aus Compendien nicht verleugnet, und niemals die wohlthätige Hand redigirender Saburäer erfahren hat, wohl die מעשים לבני א״י zu ihrer Richtschnur genommen hatten. [1])

Der gegenseitige Verkehr zwischen Palästina und Babylonien, welcher im 2., 3. und in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts für beide Gruppen heilsam und fruchtbringend gewesen war, gerieth ins Stocken, als die politischen Mißgeschicke der palästinensischen Juden jede selbstthätige Geistesrichtung bei ihnen gestört hatten. Aber auch in Babel folgten bald schlimme Zeiten. Die Verfolgungen unter Kobad lähmten auch in Babylon die geistige Productivität. Von da ab war eine jede Gruppe einzig und allein auf sich angewiesen. Nun trat in Babylonien durch die Eroberungen des Islam ein Umschwung der Verhältnisse ein. Das materielle wie das geistige Leben wird wieder rege. Die beiden Hochschulen wetteifern mit einander in der Ausbildung tüchtiger Schüler. In Palästina hingegen wird nichts Neues mehr geschaffen; und von älteren Materien selbst ist auch nur die Agada im Stande, das Interesse zu fesseln. Für die Praxis werden bald Codices in leicht faßlicher Sprache geschaffen; denn man versenkt sich sehr ungern in die Tiefen des Talmuds, weil man zu kraftlos ist, bis auf den Grund zu dringen, die Perlen zu sammeln und wohlbehalten an's Tageslicht zu fördern. Was haben in besserer Zeit Maimonides und Jakob b. Ascher durch ihre Codices bewirkt? Nicht eine Verknöcherung des Geistes,

---

[1]) Ueber diese מעשים לבני ארץ ישראל vgl. Rappoport Biographie Anm. 16, der eine Stelle aus einem Resp. R. Hai's, angeführt in ס המכריע unter Nr. 36, citirt, aus der hervorgeht, daß er gehört habe, R. Simon Kaira habe in seinen Halachoth an einer Stelle die מעשים לבני א״י benutzt. Vielleicht sind auch die הלכות קצובות דבני מערבא im Halachoth gedoloth aus diesen מעשים geschöpft? Vergl. auch Graetz Geschichte V, Note 2. Ueber מסכת סופרים sprechen wir noch weiter.

sondern das gerade Gegentheil. Man benutzte ihre Codices, aber nicht, um an ihnen sein Genüge zu finden, sondern um eine Richtschnur für den eigenen Forschungspfad daran zu gewinnen. An diesen Codices, oder, wie sie dieselben nannten, מעשים schienen die Palästinenser festgehalten zu haben, selbst dann, als der babylonische Talmud schon fix und fertig war.

Ob es vielleicht R. Achai aus Schabcha gelungen ist, den Babli in Palästina einzubürgern? Wir glauben kaum. Man wird da eben so wenig, ja noch viel weniger, das Fremde dem Heimischen vorgezogen haben, wie in Babylonien. Und so waren denn Differenzen unvermeidlich, wiewohl dieselben insgesammt bloß von untergeordneter Bedeutung sind. Wir haben die von Lurja aufgezählten fünfzig, eine von Rappoport (Kerem Chemed IV, 14), und zwei von uns aufgefundene Differenzen materienweise geordnet und gefunden, daß vierzehn das lithurgische, eilf das ceremonielle Gebiet, zehn das Eherecht, acht die Fest- und Fasttage, vier die Reinheitsgesetze, vier das Speisegesetz, zwei die Landessitte betreffen. Wir behalten uns vor, über jede einzelne dieser Differenzen an einem andern Orte abzuhandeln.

Doch, was wir hier noch zu besprechen haben, ist die Frage, ob man in gaonäischen Kreisen sich dieses Gegensatzes bewußt war oder nicht. Wir glauben, die Frage bejahen zu dürfen. Nicht allein der letzte Gaon, R. Hai, weiß von einer מחלוקת אנשי מזרח ובני א"י und von den Gründen dieser Differenz, ja auch Saadia, der die Differenz beseitigen wollte, war nicht der Erste, der sich derselben bewußt wurde; sondern bei früheren Gaonen schon bemerken wir eine Gereiztheit gegen die Palästinenser, oder richtiger gegen eine palästinensische Partei in Babylonien, eine Gereiztheit, wie wir sie sonst an den Gaonen nicht gewohnt sind. So wird שערי צדק IV, 4, 40 ein Resp. im Namen des R. Paltoi Gaon angeführt [1]), worin es unter Anderem heißt:

ואי קאמרינן בני מערבא אשת ישראל שנשתמדה אביה יורש

[1]) Dem Inhalte nach in Uebereinstimmung mit Sch. Z. IV, 4, 5, einem Resp. des Gaons R. Zemach.

בתוכתה טועים אינון ותועין אינון ושוא ודבר כוב קאמרינן.

Frankel [1]) scheint Bedenken zu tragen, dies Responsum wirklich R. Paltoi zuzuschreiben; sicherlich aber gehört dies Respons. viel eher einem frühern, als einem spätern Gaon an, der nicht so schroff gegen die Palästinenser sich gezeigt hätte, wie dies hier der Fall ist. Die Gereiztheit unseres Respondenten wird erklärlich, wenn man bedenkt, daß die Fragesteller vielleicht schon zuvor bei Palästinensern sich Bescheid geholt hatten, ehe sie an ihn sich wandten. Ein vollkommenes Seitenstück dazu sowohl betreffs der Aehnlichkeit im Ausdrucke, wie in Bezug auf die Abfassungszeit bietet Seder Raw Amram Gaon (Seite 5 a und b), wo auseinandergesetzt wird, daß man das שמע stehend wie sitzend lesen dürfe. Der Autor fährt fort:

ורבי דמחחזי דמחמירין אנפשייהו למימרא דמקבלין מלכות שמים בעמידה, טעות ותעות בידם והדיוטית ובורית ושטות וה וכו'.

Denn erstens entscheide man wie Beth Hillel, daß man das שמע in jeder körperlichen Lage lesen dürfe, dann verfahren diese Leute auch gegen Beth-Schammai, welche für Abend vorschrieben, צריך שיטה יש לך בסילות גדולה, was sie doch nicht thun — מכדי מאן תקינו ק"ש שחרית וערבית רבנן — נויל בתריהון מזו — כי היכי דנהיגי בתרין מחיבתא ובכל אספמיא ובכל קהלות ישראל שבארץ אשבנו כולם וכורים לאלף טובות וכו' — ואותן האנשים שאומרים כמנהג ארץ ישראל אנו עושין הלא כך גורסין בתלמוד ארץ ישראל וכו'.

Aus dem ganzen Stücke ist Einiges gut bezeugt. Was die hier angedeutete Differenz selbst betrifft, so bildet sie die 1. bei Lurja und Aaron Hakohen. Wir sind nun geneigt, R. Amram auch wirklich für den Verfasser dieses Stückes zu halten, zunächst, weil wir an dem Kanon festhalten: je tiefer wir in die Jahrhunderte hinabdringen, desto mehr wächst die Hochachtung für Palästina und schwindet das babylonische Selbstbewußtsein; dann,

---

[1]) Entwurf einer Geschichte der nachtalmudischen Responsen-Literatur S. 91.

weil es dieselben Ausdrücke der Gereiztheit zeigt, wie das Resp. R. Paltois, also auch auf dieselbe Zeit hinweist. Dies stimmt aber ganz vortrefflich, wenn wir R. Paltoi b. Abaji (842—852) auch wirklich als Respondenten im Schaare Zedek, und R. Amram b. Scheschna (869—881) als den Redakteur jener Stelle im Seder R. Amram ansehen.

Aber auch an einem Orte, wo man sich dessen gar nicht versehen hätte, nehmen wir Spuren dieser Rivalität zwischen Palästinensern und Babyloniern wahr; nämlich in der מסכת סופרים Graetz (Geschichte V, Note II) läßt diesen Traktat in Palästina entstanden sein. Damit verträgt sich nun aber nicht, daß an vielen Stellen derselben von שבא״י oder רבותינו שבמערב die Rede ist; so z. B. XIII, 10; XVII, 4; XXI, 1; ferner wird G. XIX, 5 von „zwei Neujahrstagen" gesprochen,[1]), was nach unseren obigen Ausführungen in Palästina nicht vor dem zwölften Jahrhundert hätte geschrieben werden können. Am deutlichsten aber beweist dies XIII, 10; eine Stelle, die vom höchsten Interesse ist:

מיד עומדין העם ואומרין נאמן אתה וכו', וה אחד מתחלוקת בני מזרח ובני מערב שבני מזרח עושין אותו בישיבה ובני מערב בעמידה, ובכל מקום שנתחלקו ב' תנאים וב' אמוראים ולא בדיק לן הילכתא כחד מינייהו אזלינן בתר מחמיר, כ״ש בשבת והדלה של חי העולמים שהדבר גלוי בלב לשנות הלכה למעשה וכו'.

Diese Stelle ist sicherlich in Babylonien abgefaßt, und zwar von einem eifrigen Parteigänger der Palästinenser, der im Allgemeinen die Autorität der Pal. der der Babyl. gleichstellt, und in diesem Falle, wo es um das Lob Gottes sich handelt, ganz entschieden und im wärmsten Tone empfiehlt, den heimischen Brauch zu Gunsten des fremden zu ändern. Jedenfalls muß der Traktat Sopherim seine Schlußredaktion in Babylonien erhalten haben.

Ueber die babylonische Praxis besitzen wir den Bericht des

---

[1]) ואין מזכירין זכרונות בג' ראשונות וכו' אלא בשני ימים טובים של ראש השנה וכו' ואף אלו בקושי התירו. Ueber das Verhältniß dieser Stelle zu Halachoth gedoloth פרק ה' מהלכות ברכות Rapp. Kerem Chemed VI, 14.

pumbadithanischen Gaons Sar Schalom (849—859), der also lautet: [1])

ספר תורה בין שמוציאין אות' תחלה בין כשמחזירין אותו למקומו עומדין לפניו לאלהר ויושבין לאלהר וכו' שמא יש מי שנותנ כך לומר מפה שכ' וכפתחו עמדו כל העם — אוהה עמידה שתיקה היא דאמר רב' וכו' ואין עמידה אלא שתיקה שנ' עמדו ולא ענו עוד.

Daß nun die Palästinenser, oder, wie Sar Schalom ganz unbestimmt sagt, מי שנותנ כך, sich auf den Vers in Nehem. VIII 5 beriefen, geht aus dem etwas dunkeln Berichte Lurja's hervor:

כ"כ מכבדין את התורה בכניסתה, בני א"י נוהגים לה כבוד ביציאתה ובכניסתה כתורה וכהלכה שנ' וכפתחו עמדו כל העם.

Die babylonische Auslegung für עמד „still, ruhig sein" war den Palästinensern entweder unbekannt oder schien ihnen unannehmbar. Aus dem jerusalemischen Talmud läßt sich der pal. Brauch nicht nachweisen, da Joseph Karo [2]) daraus gar auf das Gegentheil schließen zu können glaubte.

Um nun kurz zusammenzufassen, was wir hier durch die längeren Ausführungen gewonnen haben: Die Karäer suchten die Menge dadurch für ihre Lehre zu gewinnen und von dem alten Herkommen abzubringen, daß sie sich zu zeigen bemühten, wie die beiden rabbanitischen Fraktionen, die pal. und die babyl. über wichtige Lebensfragen verschiedener Ansicht seien. Es ist wahrscheinlich, daß sie diese Taktik schon frühzeitig angewandt haben, sowie, daß Saadia, bestrebt, allenthalben den Karäern mit gleicher Energie entgegenzutreten, es versucht hat, eine Einheit in der religiösen Praxis zu Stande zu bringen. Was Saadia gar nicht oder nur in sehr geringem Maaße durchsetzte, gelang den Schülern Alfasi's und von dieser Zeit ab ist von Differenzen unter rabbanitischen Parteien keine Rede mehr; so daß in den Schriften der Decisoren selbst die Differenzen zwischen Pal. und Babyl. nur höchst selten und eigentlich nur als historische Reminiscenzen auftauchen.

---

[1]) Im Seder R. Amram Gaon S. 28. Vgl. auch Tur Arach Ch. Cp. 146.

[2]) Beth Joseph — Tur Arach Ch. Cp. 141 Anfang.

Der Gegensatz zwischen Pal. und Babyl. war ursprünglich bloß ein äußerlicher. Von der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ab fehlt der gegenseitige Meinungsaustausch, der in früheren Zeiten beiderseits nur Gutes zu Tage gefördert hatte. Von da ab entwickelt sich jede Gruppe für sich. Die Babylonier entwickeln mehr Lebensfrische als die Palästinenser. Ihre Ueberlegenheit wird überall — mit Ausnahme Palästina's — anerkannt. Die Gelehrten des heiligen Landes sehen sich ungern von ihren babylonischen Rivalen in den Hintergrund gedrängt. Wie es in solchen Fällen gewöhnlich, beide Parteien haben im gegnerischen Lande ihren kleinen Anhang. Ueberwunden wird dieser Gegensatz für immer durch die Vereinigung und Verschmelzung palästinensischen und babylonischen Einflusses, wie sie theilweise schon in R. Hai, in der spanisch-afrikanischen Schule aber schon ganz und gar sich vollzogen hat.

Veranlassung, Zweck und Entwickelung der halachischen und halachisch-exegetischen Sammlungen während der Tannaimperiode

im Umrisse dargestellt.

(Fortsetzung.)

[1]) Die nächste Ursache dieses auffälligen Mangels an Beherrschung des Stoffes ist augenscheinlich Stoffüberhäufung. Merkwürdigerweise begegnet man dergleichen, ja noch größern Anomalien regelmäßig in den Diskussionen zu den Mischnajoth, die die Traktate eröffnen; man vergleiche z. B. unter Andern Sabbath, Erubin, Jebamoth, Ketuboth und Gittin. Die hier besprochene Diskussion liefert in einem ihrer Momente einen Beweis für die Richtigkeit einer oben von uns aufgestellten Behauptung. Die Aufgabe der Redaktion als solche, sagten wir, bestand in allem Andern eher als in Bereicherung der Diskussionen mit eignen sichtbaren Elementen. Man hat so eben das Auffällige bemerkt, daß die vorliegende Diskussion tannaitische und emoraische Begründung ein und desselben Gegenstandes vorführt, ohne auch nur mit einem Worte diese Auffälligkeit zu besprechen. Es kann kein Zweifel obwalten, daß der Redaktion keine emoraische Erörterungen dieses Punktes vorlagen; denn sonst würde sie dieselben gewiß verwerthet haben. Allein die Frage bleibt doch noch immer, warum läßt sie einen so merkwürdigen Umstand ohne jede Bemerkung vorbeigehen; warum sucht sie nicht selbst eine sehr fühlbare Lücke in den vorliegenden Diskussionspartien auszufüllen? Wurde sie ja deutlich genug an die Lücke erinnert! Citirt sie doch eine stark tadelnde Aeußerung eines Emora

[1]) Sinnentstellende Errata S. 315, Z. 6 l. „Abschweifung" statt: Abweichung; ibid. Z. 2 v. u. l. „keilte" statt; theilte; S. 317, Z. 2 v. u. l. „reich" statt: zahlreich; S. 318, Z. 11 l. 258 statt: 250; ibid. Z. 12 l. 48 statt: 40.

(כעורה זו ששנה רבי fol. 9 b), darüber, daß ein Anderer nicht die Mühe gespart, eine theilweise neue biblische Begründung des gedachten Gegenstandes zu geben. Da wäre doch Anlaß genug, den hingeworfenen Wink zu verwerthen.

Welches Resultat ergiebt sich nun aus dieser Auseinandersetzung? Doch wohl, daß die äußern wie innern Widersprüche in den Talmuddiskussionen nicht zum Schluße auf Verschiedenheit von Redaktionsworte (?) der Traktate berechtigen. Mit der Annahme einer solchen Verschiedenheit wären, wie oben bemerkt, höchstens die Widersprüche zwischen den verschiedenen Traktaten, aber nicht die in ein und demselben Traktate, noch weniger in ein und derselben Diskussion erklärt. Das Vorhandensein von Abweichungen beweist allein, daß die Redaktion den Stoff aus verschiedenen Quellen, unter denen natürlich die Schulen zu Sura und Pumbaditha die erste Stelle einnahmen, geschöpft hat. Dieser Umstand erklärt vollkommen die innern Widersprüche und macht auch die äußern begreiflich. Es wäre gegen alle Regel der Kritik, wenn man darum noch jetzt auf der besprochenen Hypothese beharren wollte, weil sie die äußern Widersprüche erklärt.

Hier drängt sich aber eine andere Frage auf. Warum hat die Redaktion es nicht versucht, die vorgefundenen Widersprüche auszugleichen? Zugegeben, daß hie und da Stoffüberhäufung und die damit verbundene Schwierigkeit, des Materials ganz Meister zu werden, die Redaktion vieles übersehen ließen, so reicht dies in den meisten Fällen nicht aus. Was die innere Disharmonie betrifft, so haben wir oben gesehen, erstens daß dieselbe der Redaktion keineswegs unbekannt war und zweitens wie dieselbe in der Anordnung der einzelnen Bestandtheile da, wo es anging, eine Ausgleichung versuchte und, im Falle der Unlösbarkeit, als Schiedsrichter auftrat. Auf dieselbe Weise ließe sich wohl auch das Bestehenlassen der äußern Disharmonie erklären. Doch sind hierfür andere, wahrscheinlichere Gründe vorhanden. Die Pietät der Talmudisten gegen Ueberlieferungen ist allzu bekannt, als daß man nicht annehmen sollte, daß dieselbe Tugend eben so gut bei der Redaktion als früher bei den Tannaiten und Emoraim von großem Einflusse war. Bei der Redaktion hat man um so mehr Grund, anzunehmen, daß diese Tugend

in der That einen überwiegenden Einfluß ausgeübt habe, als sie ja ohnehin, wie oben nachgewiesen, sich in bedeutendem Maße von dem Gegebenen abhängig fühlte. Hat sie ja wohl aus demselben Grunde nicht gewagt, den vorliegenden Stoff mit eigenen Bestandtheilen zu bereichern! Die im Talmud hie und da eingestreuten Normbestimmungen (והילכתא) beweisen nichts gegen diesen Charakterzug. Dieselben sind, wie jetzt allgemein bekannt, Zusätze von viel späterem Datum. Wüßte man dies nicht anderweitig, die Fremdartigkeit an Haltung und Fassung all dieser Normbestimmungen spricht laut genug für ihre Entstehung in der gaonäischen Periode. Das Bestehenlassen der eben besprochenen äußern Abweichungen ist also hinlänglich erklärt. Eben so wenig braucht man hinsichtlich der Entstehung dieser Abweichungen verlegen zu sein. Folgende Umstände erklären sie genügend. Zu dem gewaltigen Material, Mischnah und Boraitoth, das die Nachlassenschaft der Tannaimperiode bildete, kamen nun noch einige Momente hinzu, die der genauen und pünktlichen Fortpflanzung des Ueberlieferten ungünstig waren. So z. B. Erweiterung und Complicirung der Lehrmethode, allgemeinere Verbreitung des Studiums und die hierdurch entstandene Zunahme der Lehrhäuser, Vervielfältigung der Quellen und Vermehrung der Diskussionsüberlieferer. Beinahe jede Seite im Talmud bestätigt die Thatsächlichkeit dieser Zustände. Bedenkt man hierbei, daß noch immer Mündlichkeit der Ueberlieferung das Hauptmittel für die Mittheilung der Diskussionen war, so wird man Abnormitäten, wie Verwechselung von Autornamen, Verschiedenheit der Fassung ein und desselben Gegenstandes, Entstellung und Abhandenkommen vieler Diskussionsbestandtheile und besonders vieler Partien aus den tannaitischen, nicht-mischnaitischen, Sammlungen ganz natürlich finden. Ja, genau besehen, ist es Wunder, daß unter solchen Verhältnissen noch so viel gerettet wurde.

Das Bild, das oben von den Zuständen entworfen wurde, in denen sich die Halachoth gegen Ende des dritten Tannaimgeschlechtes, also am Scheidewege des ersten und dritten Zeitabschnittes dieser Periode befand, entspricht demnach vollkommen dem Bilde, das sich von dem Stande der Halachah am Ende der Emoraimepoche abhebt. Hierüber möchte wohl kein Zweifel herrschen. Ist man nun zu dem Schlusse berechtigt, daß auch

die Verhältnisse, die dem Abschlusse des ersten tannaitischen Zeitabschnittes vorhergehen, denen ähnlich sind, die den beschriebenen Abschluß der Emoraimperiode vorbereitet haben? Man braucht sich nur einiger der oben besprochenen Punkte zu erinnern, um diese Frage bejahend zu beantworten. Auch die in der Mischnah erhaltenen ursprünglichen Bruchstücke aus dem ersten Zeitabschnitte zeigen Abweichungen, wie sie in der Talmudliteratur vorkommen. Und diese Abweichungen sind es ja, die so viel zum richtigen Einblicke in die wahren Verhältnisse der Emoraimperiode beitragen. Wenn wir hier allein die relativ winzigen, mischnaitischen und nicht auch die sehr zahlreichen Bestandtheile der Boraitoth in Betracht ziehen, so geschieht dies, weil derartige Abweichungen in Boraitoth leicht auf Rechnung der emoraischen Ueberlieferer gesetzt werden könnten. Und um so mehr würde diese Erklärung eine feste Stütze finden, als eine Vergleichung unserer Tosephtha mit den entsprechenden Boraitoth, eine ununterbrochene Reihe von Abweichungen wahrnimmt. Am sichersten ist es daher bei Verfolgung des gedachten Zieles sich allein auf den Mischnahtext zu berufen, der schon während des zweiten Emorageschlechtes eine solche Fertigkeit hatte, daß er, trotz den häufig von Emoraim vorgeschlagenen Emendationen, keine nennenswerthe Veränderung erfahren hat. Die bewußten Abweichungen nun, die in der Mischnah vorkommen, bilden, verglichen mit denen im Talmud, eine verschwindende Anzahl. Die innern Widersprüche aber sind, im Verhältniß zu der relativen Winzigkeit des Gesammtmaterials viel bedeutender. Gar manche Mischnajoth stehen außer allem Zusammenhang mit dem Ganzen. In vielen solchen Fällen sind die Spuren von Halachoth bemerkbar, die vormals von gesetzesgültiger Kraft, im Verlaufe der Zeit außer Kraft gesetzt worden waren. Ihre frühere Autorität hatte ihnen in den frühern Mischnahsammlungen Aufnahme und Bürgerrecht verschafft. Dieser Umstand wirkte so lange nach, daß die letzte Redaktion es nicht wagen durfte, diese Elemente auszuscheiden. Im Talmud wird eine solche Erscheinung mit der Phrase משנה ראשונה לא זוה ממקומה bezeichnet. Es sind aber auch sehr viele Fälle, wo die Unvereinbarkeit einzelner Mischnajoth mit der Haltung der übrigen stoffverwandten in derselben Gruppe nicht auf diesen Umstand zurückgeführt werden kann. Solchen Erscheinun-

gen liegt unbedingt etwas Anderes zu Grunde. Die strenge Consequenz, womit die Ueberlieferungsträger an den widersprechenden Halachoth als normgebenden festhielten, zwang die Redaktion sie in die Sammlung aufzunehmen, auf dieselbe Weise, wie man dies eben bei der Redaktion des Talmud wahrgenommen hat. Und wie diese durch die Ordnungsweise die etwaigen Folgen unrichtiger Lösungen paralysirt hat, so beugt die Mischnahredaktion dem Einfluße der von ihr nicht anerkannten Halachoth auf direktem Wege vor. Sie läßt nämlich auf solche Mischnajoth gewöhnlich eine Reihe entgegengesetzter Halachoth und in einer solchen Fassung folgen, daß ihre Ansicht über die streitigen Fragen nicht zweifelhaft sein kann.

Hieraus ergiebt sich nun, daß der erste tannaitische Zeitabschnitt nicht nur in einem Hauptpunkte, in seiner Schlußbeschaffenheit, der Emoraimperiode ähnlich ist, sondern auch daß er unstreitig einige charakteristische Züge besitzt, die seine Aehnlichkeit überhaupt mit der erwähnten Periode unzweideutig darthun. Ist es nun gewagt, die Consequenz zu ziehen, daß dieselben Ursachen, die in der Emoraimperiode thätig waren, auch in unserm Zeitabschnitte gewirkt haben? Die Annahme gleicher Ursächlichkeit kann nicht bloß als Hypothese betrachtet werden. Sie ist vielmehr in dem historisch feststehenden Factum begründet, daß die Geistesthätigkeit des zweiten tannaitischen Zeitabschnittes der ganz entspricht, die, zwar nicht zeitlich doch begrifflich, auf die Emoraimperiode folgt. Die abrundende und abschließende Thätigkeit hält ebenso die letzten Tannaimgeschlechter als Alfasi und Maimuni beschäftigt. Eine solche Thätigkeit aber entsteht nicht urplötzlich, sondern ist ein nothwendiger Ausfluß einer Entwickelungsreihe. Nun kennen wir, in so fern es die Emoraimperiode betrifft, die Beschaffenheit dieser Entwickelungreihe in ihren wesentlichen Zügen. Auch steht die Aehnlichkeit dieser Periode mit dem ersten tannaitischen Zeitabschnitte unzweifelhaft fest. Es hieße nun die kritische Vorsicht und Bedachtsamkeit zu weit treiben, wollte man jetzt noch Anstand nehmen, in dem Bilde, in dem sich die Verhältnisse einer Zeit so klar abspiegeln, auch eine treue Zeichnung der Verhältnisse einer, jener so ähnlichen Zeit zu erblicken.

Steht nun einmal fest, daß der Entwickelungsgang des er-

sten tannaitischen Zeitabschnittes nicht nur im Allgemeinen, was beim ersten Blick einleuchtet, sondern auch in einzelnen Hauptzügen dem der Emoraimperiode ähnlich ist, so steht nichts im Wege, einen Schritt weiter zu thun und von den bewegenden Ideen der auf die emoraische begrifflich folgenden Periode auf die des zweiten tannaitischen Zeitabschnittes zu schließen. Eine solche Anwendung der gemachten Analogie dürfte sehr geeignet sein, über Veranlassung, Zweck und gegenseitiges Verhältniß der im zweiten tannaitischen Zeitabschnitte zu Stande gebrachten halachischen und halachisch-exegetischen Sammlungen näheren Aufschluß zu geben. Die Characterähnlichkeit dieser Geistesprodukte mit den der Alfasi-Maimunischen Zeit ist im Großen und Ganzen, wie oben entwickelt, unverkennbar. Man braucht also, wenigstens sollte man es meinen, nur die bei den letzten erwähnten Geistesprodukten wirkenden schöpferischen Ursachen und das von Ihnen angestrebte Ziel sich deutlich zu machen, und man hat auch die der ersteren ermittelt. Nun fällt es nicht schwer, Veranlassung und Tendenz der schöpferischen Thätigkeit jener zwei Größen bloszulegen, die den emoraischen Entwickelungsprozeß abschließen. Die Talmudredaction wurde in zweifacher Absicht unternommen. Ihr Zweck war, zunächst die emoraischen Leistungen der Gefahr der Entstellung und des theilweisen Unterganges zu entziehen, dann das zusammengetragene unübersehbare Material zu ordnen. Es ist nicht zu läugnen, daß mit dieser Redaktion dem nächsten Uebelstande, der eine schleunige Abhilfe verlangte, abgeholfen wurde. Aber es blieben noch immer bedeutende Lücken und Mängel, die, wenn auch nicht direkt, ausgefüllt und abgestellt werden mußten. Die Redaktion hatte weder das theoretische noch praktische Bedürfniß ganz befriedigt. Das theoretische nicht, weil die zur Mischnah hinzugefügten Erläuterungen und Auseinandersetzungen von den verschiedensten Standpunkten wohl den tiefeingehenden, aufs Einzelne gerichteten Studien große Dienste leisteten, dem Streben aber, das ganze halachische Gebiet zu umfassen, eher hinderlich als förderlich war. Die Praxis ging auf diese Weise selbstverständlich ganz leer aus. Die Redaktion hatte ja sorgfältig selbst den Schein codificatorischer Selbstständigkeit gemieden. Die im Talmud eingestreuten, von den ersten, gewissermaßen halbtanaitischen Emoraim herrühren-

den Decisionsregeln, wie סתם ואחיב מחלוקת u, s. w., waren gewiß wegen der vielfachen Verklausulirungen am wenigsten geeignet, die bestehende Lücke auszufüllen. Wie sehr diese auch gefühlt wurde, wie unbefriedigt die Redaktion die Praxis gelassen hatte, kann man aus den, besonders in diejenigen Talmudpartien eingedrungenen Normirungen (והלכתא) ersehen, die die tägliche religiöse Praxis, Sabbath- und Speisegesetze, zum Gegenstande haben.

Aber auch in den Schulen vermißte man ein Compendium, das, wenn gleich nicht das Ganze, so doch den wichtigsten Theil des Halachahgebietes übersichtlich darstellte. Die Beweise hierfür liefern die gaonäischen Werke: Halachoth gedoloth und Scheeltoth de Rab Acha. Die Erscheinung dieser Werke wäre in jener Zeit, der alle Bedingungen literarischer Produktivität abgingen, ein Räthsel, hätten sie nicht gerade in dem besprochenen tiefgefühlten Bedürfnisse ihren Ursprung. Wir sagten soeben: der gaonäischen Zeit gingen alle Bedingungen literarischer Produktivität ab. Wenn man dies nicht schon anderweitig wüßte, so würden eben die genannten Werke uns auf diesen Gedanken bringen; einen so eigenthümlichen Geist athmen dieselben. Die Versuche, das vorhandene Bedürfniß zu befriedigen, beschränkte sich zwar nicht auf diese Werke. Doch waren wohl auch die andern Versuche nicht glücklicher als diese. Erst Alfasi gelang es, in so weit es die theoretische Seite betrifft, das Problem zu lösen. Alfasi knüpfte nicht an seine Vorgänger an; er wurzelte ganz und gar in den Quellen, dem talmudischen Schriftthume. Kein Wunder. Ein Geist wie der seinige konnte unmöglich durch die besprochenen Leistungen seiner Vorgänger von den sprudelnden Quellen abgelenkt werden. Aber eben weil er so in das talmudische Schriftthum versenkt war, konnte er anderseits nicht im Entferntesten daran denken, seine Aufgabe so zu lösen, daß die Quellen selbst ganz entbehrlich wurden. Das, was er anstrebte und auch erreichte, war eine Verjüngung der Quellen, eine Reproducirung der emoraischen Geistesthätigkeit in einer Weise, daß man deren gewaltigen Anstrengungen, in die Mischnah und die Satzungen der ersten Emoraim Klarheit zu bringen, Schritt für Schritt folgen konnte, ohne die Schwierigkeiten zu erfahren, die die Emoraim zu bekämpfen hatten. Es gelang ihm dies, indem

er aus den Talmuddiskussionen die Hauptmomente herausnahm und die aus ihnen gebildeten Rahmen in größtentheils derselben Reihenfolge, die der Talmud darbot, zu einem Ganzen vereinigte. Alfasi verlor bei diesem Werke zwar die Praxis nicht aus dem Auge. Dies bezeugt ja die von ihm getroffene Auswahl unter den Talmudpartien. In Wirklichkeit aber konnte er, eben weil noch ganz in die Quellen versunken, nach dieser Seite hin seine Absicht nicht realisiren. Von der Unzulänglichkeit des Alfasi'schen Werkes durchdrungen, that Maimuni einen großen Schritt weiter. Nicht nur bearbeitete er das ganze Quellenmaterial, sondern er goß dasselbe völlig in eine neue Form um. Erwägt man dabei die kategorische Gesetzesform, die er seinem Produkte gab, so begreift man eben so gut, wie er endlich das so lange gefühlte Bedürfniß vollends befriedigte, als wie er in seinem Werke jede Spur von der ursprünglichen Quellenbeschaffenheit verwischte. Aber eben darum machte Maimuni das Werk seines Vorgängers nicht entbehrlich. Im Gegentheil, beide Arbeiten ergänzen sich gegenseitig. Befriedigte Maimon vollkommen das praktische Bedürfniß in einer meisterhaften Weise, so füllen die Alfasi'schen Leistungen die gewaltige Lücke aus, die Maimuni für diejenige theoretische Richtung ließ, der nicht nur nicht codificatorische Kenntniß, sondern auch das Versenken in Partielles nicht genügt, und die nur ein Gesammtüberblick über die Werkstätte, aus der das praktische Regulativ hervorgeht, befriedigt. So schließen beide Geistesprodukte die mehrere Jahrhunderte dauernde zweite Entwickelungsperiode ab. Sehen wir nun, in wie fern die Motive und der Entwickelungsgang, die den Geistesprozeß des zweiten tanaitischen Zeitabschnittes kennzeichnen, den eben auseinandergesetzten entsprechen.

(Fortsetzung folgt.)

Notiz.

Ein alter bibliographischer Irrthum.

Wie sehr die älteren hebräischen Bibliographien in Bezug auf Systematik und Chronologie im Argen liegen, wird Jedem klar, der auch nur einen oberflächlichen Blick in Werke wirft wie Juchasin, Schalschelet hakabala, Kore hadorot und Seder hadorot. Eine rühmliche Ausnahme macht das jüngere שם הגדולים, von Asulai, doch auch er theilt den Irrthum, auf welchen hier aufmerksam gemacht werden soll. Er betrifft R. Mardochaï ben Hillel Aschkenasi, Verfasser des bekannten compendiarischen Sammelwerkes gleichen Namens, der im Jahre 1298 in Nürnberg den Märtyrertod starb.

1) Gedalia ibn Jachia, Verf. des Schalschelet spricht an zwei Stellen von ihm. An der einen, der spätern, wo R. Mardochaï chronologisch behandelt wird, ist von seiner Abstammung nur gesagt, daß der Name seines Vaters nach einem Gedicht in den תלכות שחיטה des R. Mardochaï Hillel gewesen. Dagegen lautet die erste nach Juchasin folgendermaßen: ר' אליקים חותנו של ר' אברהם בר נתן הירחי וקנו של מרדכי חבר ס' המנהיג וכו'. Irrthum über Irrthum! R. Eliakim war der Schwiegervater des R. Elieser ben Nathan, aber weder dieser, noch der irrthümlich genannte Verfasser des Manhig war Grosvater des Mardochaï, wie unten gezeigt werden wird.

2) R. David Conforte im Kore Hadorot (ed. Cassel S. 24) sagt: וכפי הנראה שהי' (ר' מרדכי) נכדו של ראב"ן. שכ"כ בפ' מצות חליצה וראב"ן וקני פסק. Der Herausgeber, Dr. Cassel, bemerkt hierzu in Anm. 2 (hebr.): Auch diese Angabe des Verf. bedarf der Erklärung, wie oben S. 23 b, Anm. 4. An jener Stelle nämlich führt Conforte an, daß R. Ascher b. Jechiel in seinem compendiarischen Werke sowohl, wie in den Responsen R. Elieser b. Nathan וקני nenne. Da aber der zeitliche Zwischenraum zwischen Raben und Rosch zu groß, so wird jener wohl

der Urgroßvater dieses gewesen sein. Und diese von dem Herausgeber in Anm. 4 gebilligte und bestätigte Aushilfe will derselbe und auch auf Mardochaï anwenden, so daß dieser hiernach Urenkel des Raben gewesen wäre.

3) R. Jechiel Lurja sagt im Seder Hadorot I, S. 80 a (ed. Lemberg 1858) im Namen des R. Chajim Benveniste im Knesset Hagdola zu Orach Chajim, daß Raben Großvater des R. Ascher und des Mardochaï gewesen sei, ohne Belege anzuführen.

4) Asulai im Schem Hagdolim I. sv. nennt ebenfalls R. Mardochaï ohne Weiteres Enkel des Raben.

5) Herr Dr. B. H. Auerbach citirt in seinem Buche Berit Abraham S. 17 den unter 3 genannten Seder Hadorot, daß Mardochaï Enkel des Raben gewesen sei, und ohne des Kore Erwähnung zu thun, citirt er die von diesem beigebrachte Belegstelle aus Mord. Jebam. Nr. 57, fügt noch hinzu die Stellen: B. Batra S. 244, 245 und Glossen des Mard. zum 3. Abschnitt von Chullin, macht die bereits von Konf. und dessen Herausgeber erhobenen Bedenken geltend, und kommt zu der von jenen gegebenen Lösung, daß Mardochaï wie R. Ascher Urenkel Rabens gewesen seien.

6) Endlich scheint auch Herr Prof. Dr. Graetz angenommen zu haben, daß Mard. Enkel oder Urenkel Rabens gewesen sei, denn er nennt (Gesch. VII, S. 269) denselben einen Verwandten Aschers. Welches ist nun die Quelle dieser vorgeblichen Verwandtschaft? Offenbar keine andere, als jene Stellen im Mard. selbst, in welchen Raben mit der Bezeichnung רבי vorkommt. — Denn auf diese Weise begründet Konf. seine diesbezügliche Ansicht durch Mard. Jebam. Nr. 57, ebenso schließt Herr Dr. Auerbach aus ähnlichen bereits angeführten Citaten, während die Anderen keine Belege anführen.

Nun gehört aber dieses Wort an allen Stellen, wo es neben Raben im Mard. vorkommt, nicht diesem, sondern R. Elieser ben Joel Halevi רא"בי"ה an, der bekanntlich in der That ein Enkel Rabens war, und kommt nur in den Werken desselben, Abiasaf und Abiesri entlehnten Stellen vor, deren Mard. eine sehr beträchtliche Zahl enthält. Ja, es ist sogar bei den meisten

ausdrücklich angegeben, daß sie jenen Büchern entlehnt sind. Es ist daher umsomehr zu verwundern, wie der Irrthum sich so lange hat erhalten und fortpflanzen können. — Besonders muß es Wunder nehmen, daß auch Herr Dr. A. diesen Irrthum noch festhält. Denn a. a. O. macht derselbe Konforte, Heilperin, Asulai und Zunz den Vorwurf, daß sie die Abbreviatur ר״ש״בט nicht richtig auflösten und fügt hinzu (S. 19): „Diese Würdigen (היקרים האלה) haben sich durch die Namen täuschen lassen und sind dieses Mal nicht in den Stoff eingedrungen, in welchem jene Abbreviatur vorkommt, daher verfielen sie in diesen Irrthum. Hieraus ist zu lernen, daß nicht der Name zur Kritik genügt, sondern die Erforschung des Inhalts". Gewiß eine sehr beherzigenswerthe Lehre, der aber Herr Dr. A. dieses Mal nicht nachgekommen ist. Denn nur ein oberflächliches Eingehen in die Materie hätte ihn überzeugen müssen, daß wir es mit Excerpten aus den Werken des R. Elieser b. Joel Halevi zu thun haben.

1) Mard. Jebam. Nr. 57 heißt es ausdrücklich אעתיק מספר אבי העזר und innerhalb dieser Abschrift kommt der Passus ור״אב״ן וקני vor. Zum Ueberfluß schließt das Excerpt noch mit den Worten: עכ״ל אבי.

2) B. Batra Nr. 505 פי׳ באביאסף und in derselben Angelegenheit וכן פסק וקני ראב״ן.

3) ibid. Nr. 528: כתב אביאסף וז״ל רבותי . . . וקני ראב״ן הקשה על וה ע״כל und wieder schließt das Citat mit den Worten אביאסף.

4) Glossen zu Mard. Chullin Abschnitt 3, Nr. 739: וכתב ר׳ אבי העזרי בכנף העוף שנשבר וכו׳ וראב״ן וקני כ׳ אם נשבר ברחוק וכו׳.

Außer diesen von Konf. und Dr. A. als Belege angeführten Stellen giebt es noch viele andere im Mard., an welchen Raben וקני genannt wird, aber alle sind den Büchern des R. El. b. J. Halevi entnommen. So Taanit Nr. 625, Chullin 620, wo es heit וכן הורה רבינו וקני, was nach Tos. Chullin 47 b אפילו ebenfalls ראב״ן ist.

Wie nun hiermit der positive Beweis für die Verwandtschaft zwischen Mard. und Raben fällt, so ist andererseits der Umstand, daß, wo jener diesen selbst citirt, er ihn nicht וקני nennt, ein zwar nur negativer, doch hier bei dem Mangel jeglichen Bewei-

ses dafür, vollkommen genügender Beweis dagegen; und da demnach Mard. gewiß nicht als Enkel Rabens irgendwo auftritt, so liegt keine Veranlassung vor, ihn zum Urenkel desselben zu machen [1]). Der Stellen aber, an welchen Mard. Raben ohne וקני citirt, sind viele. Gleich hinter dem unter 3 angeführten Excerpt behandelt Mard. die Ansicht Rabens selbstständig und beginnt ומה שפסק ר״א״בן. Vergl. ferner Pessach. 597. B. Kamma Nr. 147, Beza Nr. 688. R. hasch. S. 220. Joma Nr. 725, 726. Succa 749. Chullin Nr. 637, 714.

Hiermit wäre also wenigstens die eine, aus der Enkelschaft Mard. hergeleitete Schwierigkeit für die Bestimmung der Lebensdauer Rabens beseitigt.

Buchholz.

Recensionen.

Das Judenthum und seine Geschichte. III. Abthl. Vom 13. bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Nebst einem Anhange: Das Verhalten der Kirche gegen das Judenthum in der neuern Zeit, ein zweites Wort an den evangelischen Oberkirchenrath. Von Dr. Abr. Geiger, Rabbiner in Berlin. Breslau, Schletter'sche Buchhandlung 1871.

Es ist wohl nichts für einen Historiker gefährlicher, als Sätze von einer großen, weitreichenden Tragkraft, Sätze, die gleich ganze Jahrtausende umfassen, apodiktisch, als wären sie

---

[1]) Daß auch der Urgroßvater וקני genannt wurde, beweist ebenfalls eine aus ראבי׳ in Mard. aufgenommene Stelle Kidduschin Nr. 514 ופסקו דינם רבי׳ אליקי׳ וקני וחתנו וקני ר״א״בן, auch angeführt in Responsen des מהר״יק Nr. 32.

unfehlbar, unanfechtbar, hinzustellen. Jeder besonnene Autor fühlt die Armuth der Sprache am lebhaftesten beim Gebrauch der Einschränkungswörtchen; Plato der göttliche z. B. ist unermüdlich, beinahe jeder allgemeinen Sentenz ein ὡς ἔπος εἰπεῖν einzufügen, nur um sich den Rückzug gegen Instanzen der Erfahrung zu decken, die er vielleicht unbeachtet gelassen hat. An diese Regel erinnerte uns sogleich der erste Satz des oben angezeigten Buches. Es beginnt mit den Worten: „Die Geschichte der Juden und des Judenthums offenbart uns am unzweideutigsten die Richtung der Zeit." „Du sprichst ein großes Wort gelassen aus! Aber wohin soll sich dieses Wort retten vor den offenbaren Thatsachen der Geschichte? Bleiben wir bei dem Zeitraum stehen, der Hrn. Dr. Geiger, als der zum Theil in diesem Buch behandelte, am nächsten liegt. Vom dreizehnten bis zum achtzehnten Jahrhundert war das Judenthum im Zustand der Stagnation, des hinsiechenden Marasmus; eingepfercht in den „vier Ellen Halachah", mußte es nothwendig verkommen; der Raum war ihm zu eng; es bietet bei aller Tüchtigkeit im Einzelnen den erklärlichsten Gesammteindruck. In demselben Zeitraume lebten die großen wirkungsreichen Geister, welche der Religion, der Politik, der Dichtung, der Kunst, der Wissenschaft in ihren mannigfachsten Verzweigungen die gewaltigsten Impulse gegeben haben. Diesem Heldengeschlecht — was können wir Juden ihm an die Seite setzen, als eine Schaar höchst trefflicher, sattelfester Talmudisten, die von der „herrschenden Richtung der Zeit" kaum etwas wußten, geschweige denn, daß sie dieselbe spiegelten, Männer von guter sittlicher und geistiger Anlage, deren Sinn aber im engen Kreise sich verengte und in dieser Beschränkung arm und unfruchtbar blieb. Nein, es ist die drolligste Abart des Knackianismus, in nationalem Dünkel einen kleinen Stamm als das Centrum zu betrachten, um den sich die ganze Welt dreht, und danach die Geschichte zu konstruiren. Das Judenthum hat eine so gesicherte Stellung in der Geschichte der Menschheit, daß es thöricht ist, die Ansprüche bis zur Unwahrheit zu überspannen und aufzublähen. Aber da wir kein Ding begriffen haben, wenn wir nicht auch seine Ursache kennen, so ist es vielleicht interessant aufzuspüren, wodurch denn unser Autor in den sonderbaren Irrthum verfallen ist. Nun ganz ein-

fach dadurch, daß er nach Art flüchtig schauender Touristen eine momentane Erfahrung generalisirte. Unser Autor, ein Tourist auf dem Gebiete der jüdischen Geschichte, fliegt durch das dreizehnte Jahrhundert und findet da eine sehr frappante Analogie zwischen der jüdischen und christlichen Theologenwelt. Flugs macht er es wie der Reisende, der einst nach einer großen Stadt kam, deren Bevölkerung von einem außerordentlichen Feste gelockt, in's Freie gegangen war. Er findet nur Kranke, Greise und ganz kleine Kinder und schreibt ruhig in sein Notizbuch: dieser Ort ist ein großes Hospital, von Schwindsüchtigen, Greisen und jungen Kindern bewohnt. So generalisirt der Hr. Verf. eine einzelne sehr richtige Wahrnehmung zu einem Satze, der uns dem Gelächter unserer Gegner preisgiebt. Denn das ist richtig, beim Beginne des dreizehnten Jahrhunderts schwindet dem Mittelalter sowohl unter Juden als Christen der naive Glaube an sich selbst, die ganze und geschlossene Haltung, sie uns auch für dieses Zeitalter, so unheimlich und fremdartig uns auch die katholische Kirche anblickt, Bewunderung abzwingt. Die neuen Ideen waren in die Kirche eingezogen, anfangs hielten sie sich bescheiden im Hintergrund; aber bald versuchten die Gäste den Wirth aus dem Hause zu jagen; dieser setzte sich zur Wehr und der Kampf begann, der noch bis auf den heutigen Tag unausgekämpfte. Die „Braut Christi" wollte sich auch mit den Rosen der Kunst, der Dichtung, der Weisheit schmücken, aber die Dornen, die an ihnen hingen, stachen ihr den Busen wund. Die Scholastik hatte sich, nur schwach angefeindet, immer mehr und mehr ausgebildet; da begann der Aristotelismus hier wie dort ungeduldig an dem Joche zu rütteln, dem er sich bisher geduldig gefügt hatte und da er immer wilder wurde, so faßten die Herren Theologen den Entschluß, das störrige Roß ganz auszuspannen und das Gefährt der Kirche ohne seine Hilfe vorwärts zu bringen. Die starke Ausprägung des Gegensatzes zwischen Glauben und Wissen macht sich in der Synagoge nach dem Tode Maimuni's und in der Kirche am Schlusse der Kreuzzüge bemerkbar; aber während das Christenthum, begünstigt durch die Berührung mit allen Elementen der Kultur schon am Anfang des sechszehnten Jahrhunderts durch die theilweise Niederwerfung der päpstlichen Hierarchie einen Sieg der mündig gewordenen Wissenschaft zu

verzeichnen hatte, sperrte das Judenthum sich selbst für einen viel größeren Zeitraum in ein Ghetto, in das nur ein schwacher Strahl des neuen Geistes fiel. Und selbst dieser Strahl war, wie die Modena's die Medigo's beweisen, mehr blendend und verwirrend als erleuchtend. Die Geschichte dieses Siechthums, aus dem erst Mendelsohn das Judenthum gerissen hat, einem großen Publikum zu erzählen, ist, wir gestehen es gern, keine dankbare Aufgabe. Mehr als vielleicht irgendwo anders ist zumals ein Vortragender — und aus Vorträgen ist dieses Buch zusammengesetzt — der Versuchung preisgegeben durch fernliegende, nicht zur Sache gehörende Reflexionen den trockenen saftlosen Stoff zu beleben und wir wollen nicht zu streng in's Gericht gehen, wenn der Autor dieser Versuchung häufig unterlegen ist. So überrascht sicherlich wohl jeden Leser an der Spitze der dritten Abtheilung die zwar nicht ganz korrekte, aber jedenfalls nicht ganz neue Diatribe über Geschichte im Allgemeinen und Gesch. des Judenthums im Besondern. Hierauf reitet Herr Dr. Geiger sein müdes abgehetztes Roß auf's Neue, indem er das Pharisäerthum als einen Kampf der Laien, des Volkes gegen das Priesterthum charakterisirt. Dies geschieht mit einem Schein von Recht, aber dieser Schein ist trügerisch. Die Pharisäer in dem Bestreben, das ganze Volk zum Träger der religiösen Ideen zu erziehen, unterwarfen sich zu größerer Heiligung dem rigorosen Ceremoniell der Priester, dem biblischen Vorbild des Nasir's folgend. Manche Priester, die ihren Beruf mißverstanden, mochten das nicht gern sehen; aber durch historische Daten läßt sich ein großer, die Geschichte des jüdischen Volkes beherrschender Gegensatz zwischen Laien und Priestern in dieser Zeit nicht nachweisen. Doch durch welch widrige Winde werden wir denn überhaupt zu diesem Gegenstande verschlagen? weil der Herr Verfasser den Kampf des Volkes gegen die Kirche, der im dreizehnten Jahrhundert zuerst heller aufloderte, auf das Pharisäerthum als eine theilweise Ursache desselben zurückführt. Welfen und Ghibellinen, Papst und Kaiser, Kirche und Wissenschaft, und wie die Gegensätze alle heißen, welche sich an der Schwelle der neuen Zeit so eifrig befehden, auf einen historisch nicht nachweisbaren Kampf zwischen Priestern und Pharisäern als auf seine Ursache zurückzuführen, scheint uns doch mehr als gewagt. Schon die Ana-

logie wäre nicht herauszubringen. Denn dort in Judäa wollte die Nation von einer gewaltigen religiösen Strömung getragen, jedes einzelne ihrer Glieder in Priestergewand hüllen; beim Beginn der neuen Zeit hingegen waren es entschieden antikirchliche Elemente, war es das Bewußtsein, daß die Kirche sich in Dinge hineinmischte, die sie nichts angingen, und keineswegs der Wille alle Welt in Mönchskutten zu stecken, welche die Reformation vorbereiteten. Es war ein Uebersprudeln des religiösen Geistes, welchem das Pharisäerthum, das Christenthum seinen Ursprung verdankt; dieser Ueberfluthung, welche mehr als ein Jahrtausend dauerte und alle Wissenschaft bedeckte, folgte die Ebbe; der menschliche Geist wollte von nun an von der Religion sich führen, aber nicht sich fesseln lassen. Wie kann man zwei so grundverschiedene Epochen auch nur vergleichen? Wie kann man vollends eine ursächliche Beziehung annehmen und auf die Frage nach Beweisen rhetorisch antworten? „Wer kennt die geistigen Fäden, wie sie sich verschlingen in tiefer Verborgenheit, um mit einem Mal dann sichtbar hervorzutreten in die Erscheinung?" Sehr wahr ist dieser Satz, aber die Geschichte kann nur mit den Daten wirthschaften, die wir kennen. Ein noch mehr treffendes Beispiel, wie das Bestreben, seinen Vortrag durch geistreiche Diatriben zu schmücken, den Autor zuweilen in die Irre führt, ist folgendes: S. 10 heißt es: So hat das Judenthum später in Spanien mit inniger Gluth an das Vaterland sich geknüpft, an den geistigen Bewegungen desselben einen fördernden und veredelnden Antheil genommen, so daß es die Erinnerung an Land und Volk, das dann mit blinder Glaubenswuth über es herfiel, noch immer nicht verwischen konnte (!) und noch festhält. Und S. 81. „Der Jude war im Mittelalter ein Fremder auf dem Gebiete, das er anbaute; er selbst betrachtete sich gleichfalls als einen Wanderer, der nur seinen zeitweiligen Aufenthalt in diesem Lande habe, er blickte mit idealer Sehnsucht nach einer fernen längst vergessenen Heimath." Jedoch das Buch wird auch in dieser Gestalt nicht ohne Nutzen wirken; da es auf den Anspruch verzichtet, die Wissenschaft zu bereichern, da es vielmehr an die große Masse sich wendet, um dieser längst Bekanntes zu vermitteln, so liegt es außerhalb der Tendenz dieser Zeitschrift, sich ausführlich mit den

Einzelnheiten zu beschäftigen; es ist immer gut, wenn noch ein Kanal eröffnet wird, welcher die dem Quell der Forschung entströmenden Fluthen überallhin zu verbreiten sucht; bei wissenschaftlichen Werken ist wohl die erste Frage nach dem positiv Neuen, sei es nun in der Herbeischaffung oder in der Verwerthung des Materials. Popularisirende Schriften aber füllen jedesmal eine Lücke aus, erfüllen jedes Mal ihren Zweck, wenn sie von Leuten gelesen werden, die die bessern und tiefer angelegten Arbeiten vernachlässigen. Daß im Detail manches irrig ist, und neuere Forschungen nicht die nöthige Berücksichtigung erfahren haben, geht aus dem Capitel über Dante und Immamuel besonders klar hervor. Die Leser dieser Zeitschrift wissen, daß die Paur'schen Untersuchungen eine starke Bresche geschossen haben in den Freundschaftsbund dieser beiden Dichter; in diesem Buche aber wandeln sie noch Arm in Arm zusammen, als sei nichts vorgefallen. — Auch in der Angabe der Jahreszahlen ist nicht Alles ganz correkt; so läßt G. J. Lurja in den sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts sterben, während das Todesjahr desselben 1572 ist (vgl. Graetz Gesch. d. J. Band XI, Note 8). Ein Anhang von vierzig Seiten beschäftigt sich mit dem Erlaß des Oberkirchenraths, welcher, bewogen durch den Uebertritt einiger Christen zum Judenthum, letzteres zu schmähen und zu brandmarken versucht. Wir wären dieser Polemik, trotzdem sie uns in vielen Stücken nicht behagt, mit Vergnügen in irgend einem großen Tagesblatt oder noch lieber in einer christlichen theologischen Zeitschrift begegnet; aber in einem Buch, dessen ganze Haltung einen jüdischen Leser voraussetzt, den Oberkirchenrath und seine Helfershelfer angreifen und abschlachten, welchen greifbaren Zweck sollte dies wohl haben?

Abhandlungen.

Beiträge zur Sach- und Worterklärung des Buches Daniel.

(Schluß.)

Capitel 10—12 bilden eine zusammenhängende Apokalypse, worin dasjenige, was in den vorhergehenden Capiteln nur kurz angedeutet ist, mit großer Ausführlichkeit auseinandergesetzt wird. Man ist weder berechtigt, noch genöthigt anzunehmen, daß diese Partie später verfaßt wurde. Im Gegentheil die Knappheit, mit welcher die Verfolgung des Antiochos Epiphanes und die Leiden des israelitischen Volkes im Vorhergehenden angedeutet worden, ist nur dadurch erklärlich, daß der Verf. zum Schlusse sie in Detail zu geben beabsichtigt hat. Die Nutzanwendung von den Erzählungen und Gesichten, welche doch nicht fehlen darf, finden sich eben nur im letzten Capitel.

C. X. 1. Die LA. בשנת שלש לכורש ist wohl richtiger, als die der LXX ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τῷ πρώτῳ Κύρου. Das Bedenken, welches die Ausleger aufgeworfen hatten: wie konnte Daniel, der Strengfromme, noch im dritten Jahre des Cyrus in Persien bleiben, da doch die Befreiung aus dem Exil eingetreten war, warum ist er nicht mit den Exulanten in's heilige Land zurückgekehrt, dieses Bedenken wäre erheblich, wenn wir es mit einer faktischen Geschichte zu thun hätten. Die Zeitgenossen des Verf. nehmen aber keinen Anstoß daran, daß viele Judäer im

Exilslande zurückgeblieben waren, und ihre Frömmigkeit war dadurch nicht verdächtig. Blieben ja auch Esra und Nehemia im Exile und wären daselbst lebenslänglich geblieben, wenn sie die Theilnahme an dem Geschicke des Stammlandes nicht zur Rückkehr bewogen hätte.

Die Worte ואמת הדבר וצבא גדול ובין את הדבר ובינה לו בַּמַּרְאֶה sind äußerst dunkel. Die Ausleger vermochten sie nur gezwungener Weise zu interpretiren. צבא soll „Drangsal" sein, was ohne Parallele ist; die Beispiele, die man als Beleg dafür angeführt, sind falsch; Jesaia 40, 2, Hiob 7, 1; 14, 14 bedeutet צבא entschieden „Zahl" nach dem Urbegriff; Hiob 10, 17 ist überhaupt dunkel. — Ebenso unverständlich ist die Wiederholung von הדבר ובין את und ובינה לו במראה. Alle Kunstgriffe der Ausleger vermögen nicht die Dunkelheit dieses Verses zu beleuchten. Man muß bei solchen dunkeln Versen zunächst an die Schadhaftigkeit des Textes denken. In der That führt Theodotions Version auf eine bessere LA.: *καὶ σύνεσις ἐδόθη αὐτῷ ἐν τῇ ὀπτασίᾳ* d. h. נִתְּנָה לו במראה (את הדבר) ובין (der tetraplarische Text scheint eine ähnliche L.A. gehabt zu haben; denn Origenes hat die jetzt unverständlichen Worte der LXX durch einen Obelus bezeichnet). Da nun בַּמַּרְאֶה den Artikel hat, so muß das Wort schon früher vorgekommen sein. Da nun in Vs. 8 המראה הגדלה vorkommt, so vermuthe ich, daß auch in Vers 1 zu lesen ist ומראה גדול statt וצבא גדול. Der Vers hätte dann eine faßliche Gestalt: ואמת הדבר ומראה גדול ובין את הדבר נתנה לו במראה. Die Phrase ואמת הדבר kann nicht bedeuten: „die Wahrheit der Sache" oder „die Sache ist wahr". Denn in 11, 2: ועתה אמת אגיד לך kann der Sinn unmöglich sein: jetzt will ich Dir die Wahrheit verkünden, als wenn der Engel Daniel früher Unwahres mitgetheilt hätte. Vielmehr muß אמת bedeuten: „Bewährung, Bewahrheitung." Durch das verkündete Detail der Vorgänge seit dem Untergang des persischen Reiches, den Siegen des Macedoniers und beson-

ders den Händeln zwischen Syrien und Aegypten soll der endliche Sieg der gerechten Sache über die Vergewaltigung bewährt werden. Diese Bewährung des Wortes ist schon ganz im Eingange angedeutet. Der Sinn des ganzen Verses ist demnach: „Im dritten Jahre des Cyrus . . . ist dem Daniel ein Wort geoffenbart worden . . und die Bewährung des Wortes und ein großes (bedeutendes) Gesicht, und das Verständniß des Wortes ist ihm durch das Gesicht gegeben worden," d. h. das Räthselhafte an der Erscheinung, die er mit Betäubung gesehen, ist ihm erklärt worden. Daher wird im Verlaufe dieser Partie öfter bemerkt, daß Daniel das Geschaute und Vernommene verstehen möge (10, 11): והבן ברברים אשר אנכי דבר אליך (14): ובאתי להבינך את אשר יקרה לעמך.

V. 12. Das Wort להבין in diesem Verse ist nicht verständlich; denn Daniel's Absicht mit seinem Trauern und Fasten war nicht, etwas zu begreifen, sondern weil die große allgemeine Erlösung nicht eintraf, überließ er sich der Trauer. Man muß also dafür lesen: להתאבל wie 10, 2. Der Sinn des Verses ist dadurch vereinfacht: כי מן היום הראשון אשר נתת את לבך להתאבל ולהתענות . . . נשמעו דבריך.

V. 13. In diesem Verse und im Schluß des vorhergehenden wird die Säumniß motivirt. Gleich am ersten Tage seiner Bußetrauer sind Daniel's Worte erhört worden, und doch erschien ihm der Engel Gabriel (denn dieser redet ihn wohl an) erst, nachdem er drei Wochen = 21 Tage gefastet hatte, und ließ ihn so lange in Ungewißheit. Darauf bezieht sich die Entschuldigung: ושר מלכות פרס עמד לנגדי עשרים ואחר יום. Der dem persischen Reiche vorstehende Engel hinderte Gabriel so lange, sich zu Daniel zu begeben, ihm Offenbarungen für die Zukunft des Volkes Israel zu überbringen. Sonst wäre Gabriel schon am ersten Tage der Buße erschienen. Denn die Trauer und das Gebet eines Mannes wie Daniel verdienten sofort erhört

zu werden. Zum Theil hat schon Hieronymus (z. St.) diesen Sinn erkannt. Im Allgemeinen wird hier nun im Folgenden angedeutet, daß die himmlischen Wesen, die Engel, auch mit Hindernissen zu kämpfen haben, namentlich wenn es gilt, Reiche zu stürzen, welche Israel feindselig sind. Die Vorstellung, daß jedes Volk einen Schutzengel habe, liegt allerdings diesem Kapitel zu Grunde und ist auch in Sirach 17, 17 deutlich gegeben: *ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον* (לכל עם (ועם) הקים שר), aber in der Stelle Deuteronomium 32, 8 ist nichts davon angedeutet, nicht einmal nach der Version der LXX; denn *κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων Θεοῦ* ist eine Corruptel (vergl. Frankel Vorstudien zur Septuaginta S. 70). Alle diese Schutzengel der verschiedenen Völker sind Israel feindselig, besonders der von Persien und Griechenland שר פרס und שר יון (10, 20). Israel hat lediglich den Engel Michael zu seinem Vertheidiger (das. 21). Darum hält es so schwer, die Heilszeit für Israel herbeizuführen. Der Engel von Persien habe sogar ihn, Gabriel verhindert, zu Daniel zu eilen, um ihm Botschaft zu bringen; er habe mit ihm die ganze Zeit der drei Wochen kämpfen müssen, und es wäre Gabriel überhaupt nicht möglich gewesen zu kommen, wenn nicht eben am 21. Tage der Engel Michael ihm zu Hilfe gekommen wäre: והנה מיכאל . . . בא לעזרני. Dadurch erklärt sich der Schluß des Verses, den die Ausll. so abgeschmackt interpretirt haben, von selbst: ואני נותרתי שם אצל מלכי פרס giebt nämlich schlechterdings keinen Sinn. Der Vertent der LXX und Theodotion haben ihn besser verstanden, als v. Lengerke, welche sie abkanzelt: *καὶ αὐτὸν κατέλιπον ἐκεῖ μετὰ τοῦ στρατηγοῦ (ἀρχόντος) βασιλέως Περσῶν*, d. h. ואותו הותרתי שם אצל שר מלך פרס. „Ihn (Michael) ließ ich dort zurück bei dem Engel des Königs (oder der Könige oder des Reiches) von Persien; (V. 14): ובאתי להבינך את אשר יקרה לעמך באחרית הימים, „und ich bin gekommen, Dir (Daniel) begreiflich zu machen, was Dein Volk am Ende der Tage treffen wird“. Michael sollte den Kampf mit dem Engel von Persien

allein auskämpfen, Gabriel wurde dadurch frei, zu Daniel zu eilen. Das ist der einfachste Sinn, und man müßte diese Emendation machen, wenn die Versionen auch nicht als Stütze dafür dienten. Ganz ungerechtfertigt ist v. L.'s Erklärung von נותרתי „ich erhielt den Vorzug". — Selbst das כי עוד חזון לימים haben v. L. und Andere mißverstanden. Es bedeutet nicht: „denn noch auf diese Tage geht das Gesicht", sondern: „es giebt noch eine Prophezeiung für diese (letzten) Tage", d. h. die Weissagung ist nicht ganz verstummt.

Es kann keinen Zweifel unterliegen, daß die Verzweiflung des denkfähigen Volkstheils in jener drangsalsvollen Zeit deßwegen so groß war, weil das Prophetenthum nicht mehr vorhanden war, und Niemand den Ausgang der Leidenszeit verkünden konnte. Ps. 74, welche von allen besonnenen Forschern als ein makkabäischer aus eben dieser Zeit anerkannt ist, hebt gerade diesen Punkt hervor und reflektirt die verzweifelte Stimmung (V. 9) אין עוד נביא ולא אתנו יודע עד מה, „es giebt keinen Propheten mehr, und Niemand bei uns weiß, wie lange (diese Drangsale) dauern werden". Gerade jemehr sich der denkende Theil der Nation als עם קדש, als heiliges Volk, fühlte und in der Idealwelt der früheren Propheten webte, um so schmerzlicher war es für ihn, sich vom Himmel verlassen zu sehen und kein Zeichen von oben zu haben, welches auf diese Zeit deutete (אתותינו לא ראינו das.). Dieser Verzweifelung wollte aber der Verf. des Daniel entgegenwirken und eine Art Weissagung auch für diese Zeit verkünden. Darum hebt er hervor: כי עוד חזון לימים. In 11, 35: כי עוד למועד fehlt jedenfalls ein Nomen. LXX und Peschito haben zwar ein solches, aber es paßt durchaus nicht: ἔτι γὰρ καιρός εἰς ὥραν; מטול דתוב איתי נוגרא לזבנא, „denn es ist noch Dauer für die Zeit." Was soll denn dieses bedeuten? Ich möchte gelesen wissen כי עוד חזון למועד wie Habakuk 2, 3, entsprechend unserem כי עוד חזון לימים. Das Wort מועד muß elliptisch aufgefaßt werden, nämlich למועד קץ wie 8, 19 (vergl. o. S.

389) gleich 8, 17) לעת קץ, 12, 4, 9; עד קץ עת und 12, 13 לקץ הימין, wofür auch die Parallele in Habakuk לקץ zu למועד spricht. Der Sinn des Verses (11, 35) ist: „Von den Einsichtsvollen werden einige straucheln, um durch sie zu läutern, zu klären und zu reinigen bis zur Zeit des Endes. Denn es ist noch eine Weissagung für die Zeit des Endes". Selbst in 11, 27 כי עוד קץ למועד muß man dieselbe Emendation vornehmen: כי עוד חזון למועד; sonst giebt dieser Verstheil keinen Sinn. Der syrische Uebersetzer hat die Schwierigkeit gefühlt und darum ein Verbum hinzugefügt: מטל דמטי קצא לובנא, „denn es kommt heran das Ende für die Zeit." Aber dabei bleibt die Partikel עוד müssig. Der Grund, daß der Verf. gerade hier (11, 27) diesen Gedanken anbringt, daß es noch eine Weissagung gebe, wo scheinbar keine Nothwendigkeit für diese Motivirung vorhanden ist, liegt wohl in dem Umstande, daß ein Uebergang von der allgemeinen Politik auf die specielle der Juden oder von Antiochos' Verhalten gegen Aegypten auf das gegen die Juden gemacht wird. „Er wird in sein Land (aus Egypten) mit vielem Gute zurückkehren, und sein Sinn wird gegen den heiligen Bund gerichtet sein". Dieser Vers bildet die Einleitung zur Schilderung der von Antiochos verhängten Gräuel, die da erst später am Ende der Zeiten eintreffen sollen. Woher weiß es das Buch Daniel so genau, wie so ist die Vorverkündigung der Wirklichkeit so adäquat? Dies mußten sich die Leser fragen. Darum begegnete der Verf. dieser Frage mit den Worten כי עוד חזון למועד, es giebt noch eine Weissagung, wenn auch nicht durch bewährte Propheten oder Gottesmänner, so doch durch Gesichte (חזון). Und hat der Verf. nicht wirklich die Zukunft verkündet, daß die Leidenszeit nicht lange dauern und daß die Gewaltherrschaft untergehen wird, und hat sich diese Weissagung nicht buchstäblich erfüllt?

V. 20, 21 bis 11, 2 a sind bisher noch nicht sinngemäß erklärt. Hitzig zieht Fakta hinein, die gar nicht hierher gehören, und v. L. erschwerte sich das Verständniß, indem er annahm,

daß der Engel der Perser von Gabriel bereits besiegt worden sei. So ist es aber nicht der Fall. Oben ist bloß angegeben, daß Gabriel den Schutzengel Israels Michael bei dem Engel der Perser zurückgelassen habe, während er selbst zu Daniel eilte. Es ist also nicht gemeldet, daß er den Widersacher besiegt hätte. In der Zwischenzeit kann der feindliche Engel auch nicht besiegt worden sein; denn das ist nicht Michaels Funktion, die Widersacher niederzuwerfen, sondern lediglich Gabriels, welcher die göttliche Kraft (גבריאל) repräsentirt. Während dieser mit Daniel beschäftigt ist, kann er den Kampf nicht fortsetzen; er muß erst zum Kampfplatze zurückkehren (V. 20: ועתה אשוב להלחם עם שר פרס). Michael, welcher beim Widersacher zurückgeblieben ist, hat nur eine defensive Rolle, daß Israel von Persien nicht aufgerieben werde, dagegen das offensive Verfahren, Persien zu vernichten, bleibt Gabriel vorbehalten. Das ist die Voraussetzung. Da aber dem Verf. wenig daran lag, den Kampf mit Persien zu vergegenwärtigen, vielmehr einzig und allein die Machtentfaltung und den sicheren Untergang des hellenisch-macedonischen Reiches zu zeigen, so mußte er den Engel der Griechen auftreten lassen (והנה שר יון בא). Auf Paras folgt Jawan, das noch feindseliger gegen Israel ist, als jenes. Zwei mächtige Reiche müssen demnach erst dem Untergange zugeführt werden, ehe das Heil Israels aufgehen kann, oder Gabriel hat jetzt mit zwei Widersachern zu kämpfen, mit dem Engel Persiens und Griechenlands oder Macedoniens. Beistand hat er in diesem Doppelkampfe nur von Michael zu erwarten (10, 21; 12, 1). Die übrigen Engel beachten eine neutrale Haltung, oder in Prosa ausgedrückt: alle Völker sehen den Vernichtungskampf gegen Israel gleichgültig zu, nur Gott allein vermittelst des zugesagten Schutzes für Israel und seiner Kraft (מיכאל, גבריאל) nimmt sich des unglücklichen Volkes an.

Nach dieser Voraussetzung sind die scheinbar dunkeln Verse leicht verständlich. Die Frage הידעת למה באתי (20) ist eine affir-

mative, wie öfter im Hebräiſchen: „Du weißt doch, wozu ich zu Dir gekommen bin", nämlich um die Schickſale Deines Volkes am Ende der Tage zu verkünden (10, 14). ועתה אשוב להלחם will ſagen: ich bin zwar noch nicht mit meiner Aufgabe fertig, ich muß jetzt noch gegen den Engel von Perſien Krieg führen, bei dem ich Michael allein zurückgelaſſen habe. ואני יוצא והנה שר יון בא, noch mehr; ich habe noch einen Widerſacher zu bekämpfen, nämlich den Engel Jawans, um den Sturz dieſes Volkes herbeizuführen. ואני יוצא bildet eine Participial-Conſtruction: „Während ich auszog", um Daniel Kunde zu bringen, ויצר יון בא, kam dieſer Engel. Es iſt durchaus falſch, mit v. Leng. in den Verba יצא ובא hier etwas Kriegeriſches zu erblicken, und eben ſo mißlich iſt es, mit Hitzig יצא als „abziehen" zu nehmen. Die Verba wollen vielmehr andeuten, daß ein neuer Widerſacher auf dem Plan erſchienen iſt, um das Folgende einzuleiten. Das על אלה „gegen Dieſe" V. 21 weiſt darauf hin, daß zwei Mächte zu bekämpfen ſind, wozu Gabriel nur des Beiſtandes des Schutzengels Iſraels, des Michael, gewiß iſt. Zu überſehen iſt nicht, die adverſative Conjunktion אבל V. 21. Sie ſteht mit ועתה אשוב להלחם und mit והנה שר יון בא in Verbindung. „Ich muß zwar umkehren, um mit Perſien Krieg zu führen", und noch dazu mit Griechenland, das eben aufgetreten iſt, habe alſo nicht viel Zeit, bei Dir, Daniel zu bleiben. אבל, „indeß will ich Dir in aller Eile verkünden, was in der Schrift der Bewährung (als ſicher) aufgezeichnet iſt" אגיד לך את הרשום בכתב אמת, nämlich das Folgende von 11, 2 bis 12, 4. Unterbrochen oder aufgeſchoben iſt die Verkündigung durch den Zwiſchenvers ואין אחר מתחזק עמי על אלה וגו' und 11, 1 ואני בשנת אחר לדריוש. Dieſe Partie bezieht ſich ebenfalls auf יעתה אשוב להלחם. So iſt der Zuſammenhang klar: Mir ſteht gegen dieſe Beiden nur Michael bei, ſo wie ich ihm beiſtand im erſten Jahre des Darius, um das chaldäiſche Reich ſtürzen zu helfen. Es iſt unzweifelhaft, daß das לו das **Pronomen** für Michael iſt. Um Darius zum Siege über die

Chaldäer zu verhelfen, mußte Gabriel interveniren, um den Engel der Chaldäer machtlos zu machen. Michael hat damit nichts zu thun; ihm liegt allein der Schutz Israels ob. Diesen hat er dadurch geltend gemacht, daß die babylonischen Exulanten heimkehren konnten; aber er hätte es nicht bewirken können, wenn der letzte babylonisch-chaldäische König und sein Reich nicht durch den offensiv vorgehenden Gabriel den Untergang gefunden hätten. So stand Gabriel lediglich Michael bei, und nicht dem Darius; Hitzig's Bemerkungen dabei sind ganz unbrauchbar.

Zum Schluß nur noch zwei Punkte. Statt עמדי hat Theodotion ἔστην, also עמרתי. Die LA. כורש statt דריוש der **LXX** kann nicht richtig sein, da einmal das המדי hier an unrechter Stelle wäre, und dann wird im Daniel durchweg angenommen, daß Darius der Meder die Chaldäer besiegt habe, und nicht Cyrus. Folglich kann Gabriel nicht Cyrus' Sieg befördert haben.

V. XI, 12. Statt ועתה אמת אגיד muß man nothwendig lesen האמת, wie auch **LXX** haben τὴν ἀλήθειαν; da schon von früher אמת נכחב vorkömmt, so darf der Artikel nicht fehlen; daß אמת hier Bewährung durch Thatsachen bedeuten muß, siehe o. S. 434. Bei der Aufzählung der persischen Könige הנה עוד שלשה מלכים עומדים לפרס והרביעי יעשיר וג׳ darf man nur an die auch anderweitig den judäischen Schriftstellern bekannten denken, mag der Ausdruck noch so ungelenk sein. Pseudo-Smerdes kennen diese nicht, und auch nicht Kambyses. Dagegen waren Darius Hystaspis, (zum Unterschied von דריוש המדי genannt דריוש מלך פרס in Esra), ferner Xerxes (אחשורוש) und Artaxerxes (ארתחששתא) ihnen bekannt. Der letzte Darius Codomanus, welcher Reich und Leben gegen Alexander verloren, war sicherlich wegen seiner Schicksale und der Nähe der Zeit ihnen nicht unbekannt. Folglich bedeutet עומדים: aufstehen (wie öfter in Daniel). Drei werden noch nach Cyrus auf einander folgen und ein glückliches Ende haben, der vierte dagegen, Darius Codomanus, wird zwar reich sein, aber nicht bestehen. —

— In יעיר הכל את מלכות יון muß eine Corruptel ſtecken; denn der Wortlaut giebt keinen, auch nur einigermaßen annehmbaren Sinn, und zwar kann ſie nur in הכל ſtecken. Man muß wohl ſtatt deſſen leſen יעיר מלחמה, und את iſt Präpoſition „mit“. העיר מלחמה iſt zwar ohne direkte Parallele; aber da man ſagte מדנים, חמה, העיר קנאה, ſo konnte man auch dieſes Verbum mit מלחמה verbinden. Die Parallele ינורו מלחמה (Pſ. 140, 3) liegt nicht ſo entfernt.

V. 4. In וכעמדו תשבר מלכותו von Alexander dem Großen, das nicht recht paſſen will, haben Ausll. einen andern Sinn hineinzwingen wollen: Hitzig: עמד = dem ſyriſchen ענד, „wandern, ſterben“! Man leſe einfach וכעצמו, wie 8, 8, wenn er mächtig geworden ſein wird, wird ſein Reich zerbrochen werden. Roſenmüller und Hävernik haben den Sinn dieſes Wortes errathen, ohne auf die Emendation zu kommen.

V. 5. Es iſt unbegreiflich, wie ſämmtliche Ausleger dieſen Vers in ſeiner gegenwärtigen Geſtalt ſo einfach finden konnten. In den folgenden Verſen iſt das Verhältniß des מלך הנגב und מלך הצפון, der Ptolomäer und Seleuciden zu einander geſchildert, ſo müßte doch in V. 5 das erſte Auftreten des מלך הצפון eben ſo gut erwähnt ſein, wie das des מלך הנגב. Die Ausll. nehmen alleſammt richtig an, daß ומן שריו ſich auf den erſten Seleuciden, Seleucos Nikator, bezieht, welcher zuerſt Feldherr des erſten Ptolomäers war, und dann, nachdem er Antigonos beſiegt, mächtiger als dieſer wurde. Um ſo auffallender iſt es, daß er in dieſem Verſe nur angedeutet ſein ſoll. Mir ſcheint, daß hinter ומן שריו ein Sätzchen fehlt, nämlich die Angabe, wo dieſer Eine von den „Feldherren des Königs“ von Süden“ geherrſcht hat. Man muß alſo ungefähr ergänzen ומן שריו יעמד בארץ הצפון. Dann paßt das Folgende recht gut. Einer von ſeinen Fürſten wird im Lande des Nordens auftreten und wird ſtärker werden als er (der König des Südens) und wird herrſchen eine weitausgedehnte Herrſchaft; damit iſt der Anfang der ſeleucidiſchen Dyna-

stie charakterisirt. Anfangs ein Vasall der Ptolomäer wird Seleucos Nikator unter allen Diadochen das größte Reich beherrschen, wie Appian referirt: ἀπὸ Φρυγίας ἐπὶ ποταμὸν Ἰνδὸν ἄνω. Der Verf. durfte diesen Zug nicht übergehen, weil er das seleucidische Reich als eines der vier Weltreiche darstellt, und weil das Schicksal der Judäer an dieses Reich geknüpft war.

V. 6. Zwischen dem vorhergehenden Verse und diesem liegt ein Zeitraum von mehr denn ein und halb Jahrhunderte, da dieser anerkanntermaßen die Aussöhnung und Verbindung des seleucidischen Hauses mit dem ptolemäischen durch die Verheirathung der Tochter aus dem letzteren, Berenice, mit Antiochos Theos andeutet, und zugleich, wie gerade in Folge dieser Verbindung die Zwietracht zwischen beiden Häusern noch verschärft wurde, indem „die Tochter des Königs des Südens" von Laodicea, der ersten Frau des Antiochos, sammt ihrem Sohne ermordet wurde. Der Verfasser hat diese Facta offenbar nur deßwegen berührt, weil dadurch die erbitterten Kriege zwischen den Seleuciden und Ptolomäern herbeigeführt wurden, und diese zugleich das Geschick Judäas bestimmten. Obwohl zu den „Heiligen" gehörend, welche ihren Blick mehr auf den Himmel, als auf die politischen Verwickelungen richteten, wollte der Verf. doch den Leidensstand des judäischen Volkes pragmatisch und genetisch andeuten. Er war von den Vorgängen an den beiden Höfen von Antiochien und Alexandrien unterrichtet; darum können seine historischen Angaben als Quelle angesehen werden. Indessen, so sehr auch die Hauptfakta, auf welche der Verf. in diesem Verse anspielt, durchsichtig sind, so sind doch einige Partien desselben, namentlich der letzte Halbvers noch nicht befriedigend enträthselt. Die Dunkelheit ist noch tiefer, als sie den Ausll. erschien, in den Worten: ולא תעצר כיח הזרוע ילא יעמוד וזרועו. Denn עצר כח ist eine stehende Redensart im jüngern Hebräisch und zwar in der Regel mit Infinitiv verbunden; Chronik 1, 29, 14 נעצור כח להתנדב; II, 2, 5 ומי יעצר כח לבנות; II, 22, 19 למלכה als Verbum. Das.

II, 13, 20 ולא עצר כח ירבעם עוד muß man wohl ergänzen להלחם; auch in Daniel 10, 8; 16 muß man wohl zu ולא עצרתי כח supliciren לעמד. Die Redensart scheint dem griechischen ἐν δυνάμει εἶναι ποιεῖν zu entsprechen, besonders mit Verneinung: „nicht im Stande sein, oder nicht mehr im Stande sein". Folglich kann in ולא תעצר כיח הזרוע das Wort הזרוע weder Genitiv, noch Accusativ sein; es scheint vielmehr nachgestelltes Subjekt zu sein wie II. Chronik 13, 20. זרוע ist allerdings femin. Aber was soll es bedeuten? Welches Verbum soll man hier ergänzen? Von diesem Verstheil hängt auch der folgende ולא יעמד וזרעו ab, welcher tautologisch und unbeholfen aussieht. Es nützt nicht viel, mit Theodotion und einigen Varianten זַרְעוֹ zu lesen. — Weit eher läßt sich der Schluß des V. rektificiren: ותנתן היא . . והילדה ומחזיקה. Freilich וְהַיֹּלְדָה giebt keinen Sinn, es ist trotz Ewald eine grammatisch unhaltbare Form. Theodotion las וַהַיֹּלְדָה, ἡ νεᾶνις. Damit ist zwar auch nichts gewonnen; denn הילדה, das noch zweimal vorkommt, bedeutet „heirathsfähiges Mädchen", gleich הנערה, und das Kind der Berenice, welches Laodicea sammt der Mutter umbringen ließ, war bekanntlich ein Knabe! Allein man kann schon wagen aus והילדה zu machen הילד und das ה zu והמחזיקה hinüberzuziehen, also: וְהַיֶּלֶד הַמַּחֲזִיקָה, „das Kind, das sie halten, kräftigen sollte," wird ebenfalls preisgegeben, getödtet werden. Gerade die Frucht dieser diplomatischen Ehe zwischen Antiochos Theos und Berenice, welche sie und das Bündniß zwischen Syrien und Aegypten halten sollte, wird nicht bleiben. Wie man aber auch diesen Verstheil interpretiren will, keinesweges gehört das darauf folgende בעתים dazu, sondern es gehört zum folgenden Vers, wie es Theodotion übersetzt hat: ἐν τοῖς καιροῖς ἀναστήσεται ἐκ τοῦ ἄνθους d. h. כעתים ההם יעמד מנצר שרשיה, wie V. 14.

V. 7. Statt ויבא במעוז כלך הצפון muß man lesen בְּמָעֻזֵי „in die Festungen" Syriens, da hier von dem Eroberungszug und Rachekrieg des Ptolem. Euvergetes gegen Antiochos

Keraunus die Rede ist, von welchen jener neben reicher Beute die einst weggeführten ägyptischen Götterbilder zurückgebracht hat. Er hat demnach mehrere, wahrscheinlich viele Festungen eingenommen. Dadurch ist auch das ועשה בהם congruent, nämlich במעוים, „in den Festungen".

V. 14 ובני פריצי עמך ינשאו להעמיד חזון ist noch nicht befriedigend erklärt. Wenn להעמיד so viel bedeuten soll wie לקיים „zu bestätigen", so bleibt es räthselhaft, in wie fern die „Entarteten des jüdäischen Volkes", die Helleniſten-Partei „die Prophezeiung zu bestätigen" beabsichtigt haben sollten! Im Gegentheil, umstoßen wollte diese Partei Gesetz und Propheten. Man muß entschieden dafür lesen להַמְעִיד „wankend zu machen", transponirt, wie Ezech. 29, 6 העמרת für המערת und auch sonst; מעד wird auch metaphorisch von moralischem Schwanken gebraucht, und חזון bedeutet auch תורה. Also die „Söhne der Entarteten in Deinem Volke" (die Helleniſten, die Söhne Tobias' und ihr Anhang) werden sich erheben, das Gesetz wankend zu machen, sie werden sich an Antiochos den Großen anschließen, um die Macht zu erlangen, Neuerungen einführen zu können — werden aber dieses mal straucheln.

V. 17. Statt וישרים עמו עשה muß man mit **LXX** lesen ומישרים עמו יעשה, *καὶ συνθήκας μετ' αὐτῆ ποιήσεται*, wie einige Ausll., zuerst de Wette und zuletzt v. Lengerke, nur nicht beherzt genug, emendirt haben. מישרים Bündniß wie V. 7 מישרים לעשות, — das Bündniß wird darin bestehen, יתן לו להשחיתה בת הנשים. Antiochos wird Ptolem. Epiphanes seine Tochter Cleopatra zur Frau geben; zwischen ובת und הנשם muß ein Wort eingeschoben werden, entweder יִפַּת oder אהובת; sonst nimmt sich die Struktur wunderlich und unhebräisch aus. Das Suffix in להשחתה kann sich nur auf מלכות, und zwar auf das südliche Reich, auf Aegypten, beziehen. Dann kann man ולא תעמד ולא לא תהיה ebenfalls auf מלכות beziehen, nicht auf Cleopatra, was abgeschmackt ist,

und auch nicht auf irgend einen politischen, damit in Verbindung stehenden Plan.

V. 18 deutet den Conflikt Antiochos des Großen mit den Römern an, aus dem er besiegt, geschwächt und beschämt hervorgegangen ist. Sämmtliche Ausll. haben allerdings diesen historischen Hintergrund darin gefunden, nichts desto weniger haben sie den Vers gegen die Syntax ausgelegt. Das Wort בלתי hat sie sämmtlich irre geleitet. בלתי steht nie absolut, sondern immer nur adversativ zu einem vorhergehenden Satze, und bedeutet keineswegs „außerdem, außer daß" oder gar schlechthin „nur". Es bedeutet lediglich „nisi, ohne, wenn nicht", Genesis 43, 3; 48, 18; Exodus 22, 18; Richter 7, 14, und אם muß immer ergänzt werden, wo es fehlt. Jes. 10, 4 בלתי כרע ist überhaupt noch zweifelhaft. An unserer Stelle ist בלתי entschieden störend und corrumpirt. Man muß sich entschließen, dafür etwa בלחי zu lesen; dann hat der ganze Vers eine gute Construktion. Auch והשביח ist nicht die richtige LA., was schon aus LXX zu entnehmen ist, ἐπιστρέψει = והשיב. Der erste Halbvers deutet Antiochos' Expedition gegen Griechenland an: וישם פניו לאיים ולכר רבים, und der zweite Halbvers giebt die Kehrseite, wie er durch die Römer aus Griechenland und Europa mit Beschämung hinausgeworfen wurde. Man lese: והשיב קצין חרפתו לו בלחי חרפתו ישיב לו. Unter קצין ist hier der römische Feldherr zu verstehen, entweder der nominelle Commandeur Lucius Cornelius Scipio Asiaticus oder, was wohl richtiger ist, dessen Bruder, Hauptperson in diesem Kriege gegen Antiochos, Publius Scipio Africanus der Aeltere. Die Schmach, welche der römische Feldherr Antiochos angethan hat, bestand darin, daß er ihm dieselbe höhnische Antwort ertheilt hat, welcher Antioches den römischen Machthabern übermüthig gegeben hatte. Im Beginne der Expedition hatte Antiochos den Römern, welche ihm die Intervention in Kleinasien, Griechenland und Macedonien verbaten, geantwortet:

Was sie denn diese Länder angehen? so wenig er sich in die italienischen Angelegenheiten einmische, eben so wenig mögen sie sich um diese Länder kümmern (Polybius 18, 34): *Ὁ δὲ βασιλεὺς (Ἀντίοχος) .. ἐξίει .. μηδὲν αὐτὸς (Ρωμαίους) πολυπραγμονεῖν καθόλου τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν. ἐδὲ γὰρ αὐτὸς περιεργάζεται τῶν κατὰ τὴν Ἰταλίαν ἁπλῶς ἐδέν.* Nach dem unglücklichen Ausgang des Krieges, als Antiochos um Frieden bettelte, eröffnete Publius Scipio seinen Gesandten, vor Allem müsse er aus Europa und Kleinasien bis zum Taurus weichen (Polyb. 21, 14): *δεῖν γὰρ αὐτὸς ἐκ τῆς Εὐρώπης ἐκχωρεῖν καὶ τῆς Ἀσίας τῆς ἐπὶ τάδε τοῦ Ταύρου πάσης*; (Livius 37, 45): **respondere Africanum placuit: . . . Europa abstinete, Asiaque omni, quae cis Taurum montem est, decedite.** Also dieselbe höhnische Antwort, die er den Römern ertheilte, erwiederten sie ihm. Das ist die חרפה, „Schmähung, Hohn". Dieser Hohn mußte Antiochos am meisten kränken, daß er sich um Europa und Kleinasien gar nicht zu kümmern habe, auf die er ein Erbrecht geltend gemacht hatte. Dadurch versteht man jedes Wort: והשיב קצין חרפתו לו, „der Consul (oder Feldherr) wird ihm dieselbe Schmähung erwidern". Dann noch einmal des Nachdruckes wegen wiederholt: בלחי חרפתו ישיב לו: „in's Gesicht wird er ihm die Schmähung erwiedern". Auf die Wange schlagen galt als die größte Schmach (Hiob 16, 10) בחרפה הכו לחי (Micha 3, 14; Ps. 3, 6). Es ist gleich אל פניו „in's Angesicht". Eine Parallele dazu bietet Hosea 12, 15: וחרפתו ישיב לו אדוניו. — Mit V. 18 ist die Geschichte des Antiochos Magnus bis zur Katastrophe geführt. Der Verfasser ist offenbar von Antipathie gegen diesen syrischen König erfüllt gewesen, weil er den Hellenisten, die sich unter seiner Regierung zuerst als Partei organisirt hatten, Vorschub geleistet, und Antiochos Geschichte, wie sein Ende, sein Kampf mit Aegypten, seine Demüthigung durch die Römer und sein schmähliches Ende, scheinen ihm eine Präcedenz für Antiochos Epiphanes, seinen Sohn, gewesen zu sein. So wie jener nach dem Mor-

genlande zog, strauchelte, fiel und wurde nicht gefunden" (V. 19), so wird auch dieser ausziehen im Osten und Norden zu wüthen, und wird sein Ende ohne Helfer finden (V. 45). Darum, weil der Verf. Antiochos Magnus' Geschick als Prognose betrachtete, weilte er so lange bei dessen Geschichte.

V. 20 bezieht man mit Recht auf Seleucos Philopator, und מעביר נוגש kann allerdings nur bedeuten, einer der den Eintreiber (Steuereintreiber) durch das Land ziehen läßt. Aber daß הדר מלכות bedeuten soll „Judäa, oder Jerusalem oder der Tempel," ist durchaus unzulässig. Ohnehin ist der Tempelraub durch Heliodor auf des Königs Veranlassung nur durch die zweifelhafte Quelle des II. Makkab.-Buches verbürgt. Auch hier ist, wie oft im Daniel-Texte, eine Lücke wahrzunehmen. Man muß etwa בלי ergänzen בלי הדר מלכות, „ohne Glanz der Regierung oder des Königthums" wie V. 21 ולא נתנו עליו הוד מלכות. Seleucos regierte ruhmlos. Livius 41, 19: **Seleucus post otiosum, nullis admodum rebus gestis nobilitatum annos 12 regnum . . insidiis Heliodori oppressus interiit.** Darauf deutet eben der Verf. des Daniel an, ohne Glanz der Regierung wird er zerbrochen werden. — ולא באפים. Daß dieser Satz bedeuten soll, „nicht im Zorne des Krieges" ist zu gezwungen. Man lese ולא באגפים, „nicht durch Heere"; die Bedeutung von אגפים als „Heeresflügel" ist durch Ezech. gesichert.

V. 23. Die Ausll. können sich nicht davon losmachen, daß ובשמני מדינה durchaus „fette Landstriche" bedeuten sollen, obwohl diese Interpretation hier keinen Sinn giebt, und להם יבוזר dadurch unverständlich wird, da das pronomen להם sich nur auf משמנים beziehen kann. Aber משמנים bedeutet doch auch entschieden „Große, Angesehene, Palatini". Jes. 10, ישלח במשמניו רזון; Ps. 78, 3: יהרגו במשמניהם. Auch das unverständliche יאתיו חשמנים מני מצרים (Ps. 68, 32) kann dadurch gut erklärt werden, wenn man משמנים liest. Es ist gleich שָׁמֵן

(Richter 3, 29) synonym mit איש חיל. Also hier an unserer Stelle: „In Frieden und mit den Angesehenen des Landes wird er (Antioch. Epiph.) eintreffen und wird ihnen (den Angesehenen) Reichthümer verschwenderisch zuwenden."

Veranlassung, Zweck und Entwickelung der halachischen und halachisch-exegetischen Sammlungen während der Tannaimperiode

im Umrisse dargestellt.

(Schluß.)

[1]) Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Zustand der Halachah während des dritten Tanaimgeschlechtes, vor dem Zeitpunkte nämlich, wo der Grund zu den ersten systematischen Halachahsammlungen gelegt wurde, noch weniger als der der ersten Zeit nach Vollendung der Talmudredaktion geeignet war, das oben besprochene zweifache, theoretische und praktische Bedürfniß zu befriedigen. Der Mangel an jeder übersichtlichen Zusammenstellung der sämmtlichen Halachoth machte eine, die Praxis berücksichtigende Feststellung normirter Satzungen unmöglich. Das consequente an Isolirung grenzende Verfolgen des einmal eingeschlagenen Weges in der Entwickelung der Halachoth seitens der Tonangeber war einem Einigungsversuche der verschiedenen Richtungen nicht günstig. Theorie und Praxis waren in dieser Zeit einleuchtender Weise viel ärger daran, als nach dem Abschlusse des Talmud. Denn die Talmudredaktion enthält nicht nur den Keim einer solchen Einigung, sondern sie that als solche den ersten, wichtigsten Schritt auf diesem Wege. Nun weiß man, daß

---

[1]) Errata S. 417, Z. 8 l. „Redaktionsorte" statt: Redaktionsworte; S. 418, Z. 5 v. u. l. „zweiten" statt: dritten; S. 419, Z. 20 l. „Festigkeit" statt Fertigkeit.

R. Akiba in der eben erwähnten ungünstigen Zeit den Grund zu einer mehrgliedrigen Sammlung legte. Bringt man diese Sammlung mit dem beschriebenen Zustande in Verbindung, so ergiebt sich, daß die Motive zu jenen Sammlungen in diesem liegen oder, mit andern Worten, daß die Sammlungen mit der bestimmten Absicht unternommen worden, dem vorhandenen Bedürfnisse entgegen zu kommen. Es ist wahr, so ohne Weiteres läßt sich von dem Vorhandensein eines Bedürfnißes auf die Fühlbarkeit, noch weniger auf ein zweckmäßig sich bethätigendes Streben nach Befriedigung desselben kein Schluß ziehen. Hat es ja in der zweiten Periode der Halachahentwickelung mehrerer Jahrhunderte bedurft, ehe das relativ schon früh erwachte gleiche Bedürfniß befriedigt wurde. Man setzte aber vorläufig das jedenfalls nicht unmögliche Factum als Wirklichkeit; hierzu berechtigen gewissermaßen schon die talmudischen Berichte über die Genialität R. Akiba's . Wie hätten dann die Sammlungen beschaffen sein müssen, wenn sie in derselben Weise als später die Alfasi-Maimunischeu Werke ihre Aufgabe lösen wollten? Genügten am Ende der zweiten Periode zwei Sammlungen, eine codificatorische und eine die Talmuddiskussionen in deutlichen Umrissen wiedergebende, so reichten in dem in Rede stehenden Zeitpunkte solche Zusammenstellungen nicht aus. Man verliere nicht einen Hauptumstand aus dem Auge. Die Talmuddiskussionen haben Mischnah und Boraithoth zu ihrem Ausgangspunkte, ihren Kern bilden logische Folgerungen; das Bibelwort hingegen hatte nicht den mindesten Einfluß auf die Lösung der die Emoraim beschäftigenden Fragen. Die Herbeiziehung biblischer Stellen in ihre Erörterungen spielt eine sehr untergeordnete Rolle. Man fand es eben interessant, zu ermitteln, auf welches Bibelwort diese oder jene tanaitische Halachah zurückgeführt werden könnte. Mit einem Worte, Mischnah und Boraitoth hatten die Grundquelle in den Hintergrund gedrängt. Eine compendiarische Quellensammlung nach Abschluß des Talmud entsprach daher ganz ihrem Ziele, wenn sie, wie dies im Alfasi'schen Werke geschieht, das Bibelwort in eben dem Verhältnisse, als der Talmud berücksichtigte. Anders verhält es sich hingegen in dem gedachten Zeitpunkte der ersten Periode. Den tanaitischen Halachoth-Ermittlungen diente, neben logischer Beweisführung, Exegese

zum Hauptfactor. Die Diskussionen enthielten also ein Element, das eine compendiarische Sammlung nicht als untergeordneten Theil mit andern Elementen verschmelzen durfte. Sie mußte nothwendig die Exegese ebenso als den logischen Theil berücksichtigen. Sie mußte daher in zwei besondere Sammlungen zerfallen, nämlich in eine exegetische und eine logische. Zieht man nun noch die codificatorische Seite in Betracht, so erforderte der damalige Stand der Halachah die Lösung einer dreifachen Aufgabe, nämlich die Veranstaltung einer codificatorischen, einer logischen und einer exegetischen Sammlung, also eine Sammlung mehr als am Abschluß der zweiten Periode.

Die Frage ist nun, entspricht die Oekonomie der damals veranstalteten Sammlungen diesen vorausgesetzten Bedingungen? Wäre die bisherige allgemeine Annahme richtig, daß die vorliegenden Sammlungen, Mischnah, Tosephtha, Sifra und Sifre, mit Ausnahme einiger, allerdings bedeutender Zusatzpartien aus späterer Zeit, aus der Tannaimperiode herrühren; so würden wir keinen Augenblick Anstand nehmen, die Frage entschieden zu bejahen. Denn, es ist deutlich, die Mischnah hat einen codificatorischen Character, die Tosephtah, obschon in vieler Beziehung der Mischnah ähnlich, trägt den unverkennbaren Stempel eines gedrängten Auszuges aus den logisch begründenden Elementen der tannaitischen Diskussionen, die den Hintergrund der mischnaischen Halachoth bilden, während endlich in Sifra und Sifre die exegetische Grundlage jener, nämlich die exegetischen Elemente jener Diskussionen niedergelegt sind. Die besprochene Annahme ist aber nicht richtig. Mit Ausnahme der Mischnah, deren Abschluß unstreitig in die Uebergangszeit der tannaitischen und amoraischen Periode fällt, reicht das Alter keiner der andern, unter den eben erwähnten Namen vorhandenen Sammlungen höher als die Abfassungszeit des babylonischen Talmud hinauf. Es ist sehr zu bezweifeln, ob selbst die Grundelemente in ihrer primitiven, tanaitischen Struktur in diesen Sammlungen aufbewahrt sind; obschon nicht in Abrede gestellt werden kann, daß sie viele Bestandtheile aus den ersten Redaktionen enthalten. Indessen ganz ohne Werth für unsere Frage sind diese Sammlungen nicht. Der entschieden ausgeprägte Charakter jeder derselben, deren gegenseitiges Verhältniß die Verwirklichung des oben entwickelten Ge-

dankens darstellt, schließt die Voraussetzung eines planlosen und zufälligen Zustandekommens derselben aus. Ohne Zweifel hat der Sammler, bewußt oder unbewußt, den tanaitischen Sammlungen, deren Beschaffenheit sich wohl durch die ganze Amoraimperiode hin in der Erinnerung erhalten hat, nicht nur den Namen, sondern auch den Vertheilungsplan entlehnt. In den Umständen und Verhältnissen der Zeit, in der unsere Sammlungen veranstaltet worden, wird man vergeblich nach einem Motive zu einer solchen ursprünglichen Arbeit suchen. Unsere Voraussetzung wird also, wenn auch nur indirekt, bestätigt. Denn, kann man mit Recht von der Beschaffenheit der unter den bewußten Namen existirenden Sammlungen auf ihre Muster schließen, so möchte es keinem Zweifel unterliegen, daß die in der literar-historischen Notiz von dem zuverlässigen R. Jochanan (Synhedrin ff. a) genannten Sammlungen, Tosephtha, Sifra und Sifre, mit dem besprochenen Zwecke und in der gedachten Weise veranstaltet worden sind. Nun berichtet derselbe Amora (ibid.), daß die in diesen Sammlungen vorkommenden Stellen mit kategorischer Gesetzesform beziehungsweise von R. Meïr, R. Juda und R. Nechemja herrühren. Ferner bemerkt er ausdrücklich (ibid.), daß diese Tanaiten, alle Jünger des R. Akiba, bei ihrer gänzlichen oder theilweisen Umarbeitung der von diesen angefangenen Redaktion des Halachahstoffes ihn zum Muster genommen haben und ihm gefolgt sein (ואליבא דר' עקיבא [1]). Hat man demnach in dieser Notiz nicht das Zeugniß, daß R. Akiba, in richtiger und voller Würdigung seiner Zeit, den Grund zu den gedachten Sammlungen gelegt hat?

Die Richtigkeit dieses Schlusses wird noch von einer andern Seite und in direkter Weise bestätigt. Wir meinen nämlich jene merkwürdige Charakteristik der Bedeutung R. Akiba's, die in einer alten Quelle (Aboth di R. Nathan, von Raschi zur Beleuchtung der in literarhistorischer Beziehung so wichtigen Boraitha

---

[1]) So viel uns bekannt, hat Frankel zuerst an unserer Stelle ואליבא im gedachten Sinne genommen. In dieser Bedeutung kommt אליבא zwar selten, doch nicht so selten vor, als es den Anschein hat. Von sprachlicher Seite läßt sich gegen diese Bedeutung nichts einwenden; ob sie aber sonst stichhaltig sei, hierüber weiter unten.

in Gittin 76 a citirt) aufbewahrt ist. Dieselbe lautet: למה היה ר״ע דומה ? . . כך ר״ע כשלמד מרבותיו שמע דבר מקרא ואחריו הלכה ואחריו אגדה נתן לבו לחזור עליהן ולגורסן עד שהיו סדורין בפיו ולא אמר אקרא מקרא לעצמה ומדרש לעצמו. אבל כשנעשה חכם גדול עשה כל התורה מטבעות מטבעות סידר מדרש ספרא וספרי לבדן וישנאן לתלמידיו והלכות לעצמן ואגדות לעצמן. Die gedachte Dreitheilung des Halachastoffes tritt uns hier, wenn auch etwas getrübt, unverkennbar entgegen. In מדרש ספרא וספרי לבדן erkennt man sogleich die exegetischen Bestandtheile der Diskussion, in הלכות לבדן die vermittelst logischer Beweisführung gewonnenen Halachoth. Für ואגדות לעצמן ist wohl zu lesen ומשניות לעצמן. Die wohl nicht unbewußt vorgenommene Hypostasirung des ואגדות für ומשניות ist leicht erklärlich. Durch die Länge der Zeit wußte man sich die überlieferte ursprüngliche Dreitheilung des Halachastoffes nicht mehr zurecht zu legen. Wollte man nun הלכות beibehalten, so mußte man משניות streichen. Dann fehlte aber ein Glied der Dreitheilung. Um diese zu retten, setzte man an die Stelle von משניות: ואגדות, eine Disciplin, die von einem andern Gesichtspunkte aus bei Eintheilung der überlieferten Disciplinen in der That einen selbstständigen dritten Theil des Ueberlieferungsschatzes ausmacht. Es versteht sich, daß man sich eine solche Aenderung als erst sehr spät vorgenommen denken muß. In der Amoraimperiode ließ, wie bereits besprochen, die Pietät nicht über die Grenze theoretischer Emendationen hinausgehen. Zieht man bei der Betrachtung dieser Charakteristik der Leistungen R. Akiba's diesen Umstand in Erwägung, so findet man in derselben den Schwerpunkt der Thätigkeit R. Akiba's gerade in der Veranstaltung der die Halachoth abrundenden und ordnenden Sammlungen. Man muß sich aber hüten, in סידר allein den Schwerpunkt zu suchen. Vielmehr liegt derselbe auch und vorzüglich in לבדן und in לעצמן. Die Nichtbeachtung dieses Punktes führt zu schiefen Vorstellungen über das Wesen dieser Zeit und ihrer Erzeugnisse. Eine speziellere Beschreibung der gedachten Gesammtthätigkeit R. Akiba's, wie die vorliegende, ist bei der Wortkargheit der alten Quelle kaum zu erwarten. R. Akiba wird hier als derjenige gekennzeichnet, der zuerst das ganze traditionelle Halachagebiet in sich aufnahm, resp. sich mit demselben innig vertraut machte

(נתן לבו לחוור עליהן ולגורסן עד שהיו סדורין בפיו), die gleichartigen Bestandtheile aus dem ordnungslos angehäuften Gesammtmaterial (כל התורה) heraushob und aus ihnen selbstständige Gruppen (מטבעות מטבעות) bildete.

Nachdem nun die Benutzung der Winke, die die analogen Erscheinungsformen der in Rede stehenden zwei Perioden der Halachahentwickelung enthalten, Veranlassung und Zweck der tanaitischen Sammlungen bloßgelegt hat, bliebe uns noch übrig, den dritten Punkt dieser Untersuchung, die Entwickelung jener Produkte, zu ermitteln. Hierfür aber bietet die Analogie keinen Anhaltspunkt. Denn, wie oben bemerkt, haben die Erzeugnisse, die die zweite Periode abschließen und abrunden, keine eigentliche Entwickelung gehabt; der schaffende Geist hat sie gleichsam in einem Griffe hervorgebracht. Die den Alfasi-Maimunischen Leistungen vorhergehenden Arbeiten in dieser Richtung erscheinen jenen gegenüber so gering, werden von ihnen so verdunkelt, daß ihnen nicht einmal das Verdienst der Anregung zugeschrieben werden kann. Diese Erscheinung läßt sich, wie ebenfalls oben angedeutet, ganz gut erklären. Sie ist in den Ereignissen des vorangegangenen Entwickelungsabschnittes, verbunden mit der Geistesbeschaffenheit der gedachten zwei Persönlichkeiten, vollkommen begründet. Da nun so die Analogie uns im Stiche läßt, müssen die Quellen um Aufschluß gefragt werden. Wir müssen beziehungsweise uns umsehen, ob und in wie fern die Quellen Momente befassen, aus denen sich der Entwickelungsgang ermitteln ließe. Die Untersuchung ist also schon jetzt genöthigt, in den Weg einzulenken,den sie doch auch sonst zuletzt hätte einschlagen müssen. Denn, wir können es uns nicht verhehlen, die bereits gewonnenen Resultate, wollen sie anders auf mehr als Wahrscheinlichkeit Anspruch machen, müssen erst von direkten Zeugnissen bestätigt werden. Eine solche Bestätigung ist aber nur von den Quellen zu erwarten. Es ist wahr, unter Umständen haben auch Analogieschlüsse auf wissenschaftliche Geltung Anspruch. Wo aber, wie in unserem Falle, ein relativ so reichhaltiges Material zu Gebote steht, hat eine Untersuchung nicht eher ihre Aufgabe gelöst, als bis sie sich überzeugt hat, daß die Quellen wenigstens nicht gegen ihre Ergebnisse sprechen.

(Dritter Artikel folgt.)

Kleine Beiträge von Ad. Neubauer.

Der Dichter Pinehas ha-Levi.

Der Wiener Katalog I, 126 zählt unter den Gedichten Abraham Bedaresi's folgende zwei Stücke: „ein Klagelied über ein Unglück, das seinen Freund Don Vidal Profiat getroffen und ein Klagelied, gerichtet an Pinehas ha-Levi (vergl. Zunz, Z. G., p. 474)." Zunz, der den Divan Bedaresi's nicht untersuchen konnte, sagt bei Gelegenheit des Poetan Pinehas ha-Levi: „Uebrigens erscheint auch ein Pinehas im Bedarschi." Op. cit. p. 476 nennt Zunz „Vidal Prophet, der in Canet bei Perpignan ein Besitzung hatte, war Bedarschi's Freund." Bei genauer Ansicht der Divans, der sich jetzt im British museum findet und die Nr. Add. 27168 trägt, sah ich, daß Pinehas ha-Levi und Vidal Prophiat ein und dieselbe Person ist. Dort heißt es fol. 39b. בימים קדמונים קרה מקרה אל הנבון היקר דון וידאל פרפייט שקנה שדה במגדול קניט והשתדל בתיקונו להרבות תועלת ולא עלתה בידו. Es scheint, daß durch einen Brand oder durch ein anderes Mißgeschick Don Vidal's Feld stark gelitten hatte, worauf Bedaresi ein Klagelied schrieb mit dem Titel: תלונה לשבת איכה, לניעם מי כמוך, על שדה החרם, welches mit folgender Nachschrift schließt: החבר הקני הקוני מנעורי רועה נאמן הרועה אותו כגור נעים אף נבל יש שם למקרא אחו ונבר עמית ר' פינחס הלוי הנה הוא זורה את גורן השעורים. Das folgende Stück ist überschrieben: אחר כן ענהו הנבון הנזכר במליצה והיסיף ארוני ענותו במליצה גם כן ועשה לו זאת האגרת ושלחה אליו — עשרה נסיונות . . . Der Catalogist der Wiener Hschr. 108 mag das Ende des ersten Stückes als Ueberschrift des zweiten gehalten haben, was ich nicht entscheiden kann, da die Anfänge der Stücke nicht gegeben sind. Unsern Pinehas meint Bedaresi mit den Worten (Chereb hamith. Zeile 142): לבן לוי ולביא קול כפירי, welches man mit Sicherheit aus einer andern Stelle des genannten Divans behaupten kann. Abraham Bedaresi schreibt einen langen Brief an Don Vidal Salomoh (Menahem Meïri) in Perpignan, worin er sein Bedauern ausdrückt, seine Freunde in

Perpignan verlaſſen und nach Beziers ziehen zu müſſen. Unter andern bittet er unſern Pinehas wie auch R. Samuel, Sohn des berühmten Arztes R. Ahron אלברנדי כן, zu grüßen; das Stück lautet: ואחלי ארוני לפני הנביא נביא הצחית הלוי הלביא קונה הלבבות מחעלם באהבות נעים ומירות מגדיל חושיה אחי אחי ר' פנחס בן החכם יוספיה. Wenn es ſicher wäre, daß unſer Pinehas der Bruder des berühmten Talmudiſten Ahron ha-Levi (ſiehe weiter unten) war, ſo könnte man die erſte Hälfte der 142. Zeile וכלו מחסרים בנכנשת auch auf Pinehas beziehen, da Ahron ha-Levi im Bedek ha-bajith ſich den Joſeph ben-Benveniſte ſchreibt. Gewöhnlich beſpricht Bedareſi jeden Dichter mit einer ganzen Zeile. Sicher iſt es aber, daß der Poetan Pinehas ha-Levi (Zunz, Ltg. d. Syn. Poeſie, p. 492) mit Bedareſi's Freund identiſch iſt. Noch bei einer andern Gelegenheit ſchreibt er an Pinehas (gen. Divan fol. 66): אוהבנו הנכבד המשורר הלוי דון וידאל פרופיט שלח לו יום מימים שיר ידידות ותיכחת יתפוייט עליו להתעעל במלאכת השיר יענהו ארוני. Es möge beiläufig hier bemerkt ſein, daß der Redakteur des Divan in Perpignan lebte, und zwar nicht lange nach Bedareſi's Ableben machte er ſich an die Arbeit, da er noch der Freund unſeres Pinehas war. Mehr als zweifelhaft iſt es aber, ob Jedaiah, des Dichters Sohn, es war, der den Divan in Ordnung brachte, wie Luzzato meint in ſeiner Einleitung zum Gedichte חרב המתהכת (bei Pollak, Chotham Tochnith); ich werde darauf ein anderes Mal zurückkommen. Pinehas, ſowie die Dichter jener Zeit im Rouſſillon richtet auch Gedichte an Todros ha-Levi bei deſſen Anweſenheit in Perpignan. Ein einziger iſt in der Hſchr. Band 115 erhalten und zwar Improviſationen, welcher ich, obzwar von keinem großen Werthe, was Styl und Gedanken betrifft, doch wichtig finde, da von beiden Männern nur wenige Gedichte vorhanden ſind. Die arabiſche Ueberſchrift lautet (gen. Hſchr. fol. 141b.) שיר ארתגאל מא כאן בין אלרב ר' טוררום הלוי ור' פנחס זכרם לברכה ואבתדא ואפתתח אלרב ר' טודרום וקאל: Improviſations-Gedicht zwiſchen R. Todros ha-Levi und R. Pinehas. Jener beginnt folgendermaßen:

ופנחס המשורר באהבתי היה משתעשע שוקד על דלתותי ולי שומע
על פי חונה ועל פי נוסע ויהי הלילה קצר מצעו מהשתרע
ואמר לי זרח ארכי כמוך הרע או אשיר ואתי ועץ לאמר כל המוסיף גורע
אחי דעה כי כאשר קצרת כן בין וחכמה מאנוש חסרת

ואני אמרתי לַעומתו
אל תכט אל מראהו ואל גובה קומתו
אם גופך ארך וקצרתי תלאה להשיג אל מקום קצי
נודע בחכל באמת כי לא יגע חניתך אל מקום חצי
נקשת מחש (!) דרך למולי
ויורני ויאמר לי
איכה לחציך חניתי תערוך אם נשברה חשוה חנית כפלים
אקח ליסרך אויל חציה ומן הנשאר חץ אעשה ושנים
ואומר בלשון צח
כקש נהשבו תיחח
אם מחנית תעשה חצים אכירה וברזל יהיו פחות
'היו כנופית (1) מכלי כנף או כנויות מכלי רוחות
ופני קלקל לחצו
וימהר למצוא
רוח שפתי נחשב כנף לחץ ויעבור כעבור רוחות
אשים מליצתי עלי קצו אם יעבור בלב ובמוחות
וזאת חקת תורתו
נבריה עבודתו. אחת דתו. לבנות הבית לפני יסורתו. כרובה קשת אין
מטרה לבני אשפתו אין סיוע מוכיח על תחלתו. ולא נודע דבר מראשיתו.
ולבי על כן בערה חמתו. וירץ לקראתו. ויגלה ערותו:
נעמה מליצתך ומה יקרה לו בחרז דבקה ונקשרה
תחתק בציף ורבש בראשית אך באחרית כלענה מרה
חץ מענה מיום היותך לא כוון לבבך ולא ירה
ואני אשו (!) ענין כחץ אכן את החרז אשים למטרח
ויען מהרה קל
וכחצים קלקל
שירי ככתם פו צביה קשרה או כחלי כתם בצואר נערה
וכחוץ אינך מכוין הר אבל אקלע ולא אחטיא אני אל שערה
ואקרא בנרון
על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון
שירך אינו כחלי כתם אך הוא כעול צואר מוחץ
איכה תאמר כי לא תחטיא והלא אינך יורה כחץ
ויורה לאמרתי
וישם לאל מלחי
כחלי כתם הוא אל צואר כל אך אל צ וארך מוחץ
לא ידבק בן שירי אל בת שירך עד ת לך למרחץ

---

1) Am Rande כעופות

ויהי בהרימי קולי ואשא משלי

הלא בן שירך אינו לאשה ובת שירי יכפיה בתולה
ואיך תאמר ברחצה ידבקה בה ולא יוכל ולו היתה בעולה
ועל בתי הגדיל אמרים
ושם לה עלילות דברים

בתולה בתך איש לא ידעה והיא חילה מדוכאה נגועה
ולבני בת ואלפים ויכיל ולא שם טוב ויתר התקועה
ואשיתהו בתה
ומכוסו שתה

בן שירך אחי יליד אשה נחשב ולב אשה אמת לבו
ובני זמירי שוררים אותו יום יום והיתד תקועה בו
ויזעק ויתמרמד
וללוי אמר

ברב כח תשיתמו לבנים והם בנות מטונפות וזבית
ותפארתי ברוב בנים ואויולך ואוי לאב אשר בניו נקבות
ושירי עליו שן חרק
ויצא כברק

הבנים תחשוב שירך לפאר ובנקבות תנגה הנגינות
הבה לעד במקרא או במשנה בני השיר רק בנות השיר מכנות
ויש בנות אשר הנה כבנים ויש בנים אשר הנה כבנות
ובני אשפתו ירה
לשלח לי למטרה

שלמה אז יכנה שיר בבנות וגלה סוד וכמן הצפונות
וידע כי תחבר שיר ובחר חלי כתמן וטוב טעמן לשנות
כמל ואלחמד ללה

Ich will indeß meinen Zweifel, daß dieser Pinehas der Bruder des Autors des Bedek ha-Bajith sein soll, nicht unterdrücken. Conforte (fol. 22b. ed. Cassel) behauptet, daß Jom Tob el-Aschbili (Ritba) zu Kidduschin einen Bruder (Pinehas) und einen Neffen (Jizhak) des Ahron ha-Levi erwähnt. Ich gestehe, den Commentar zu Kidduschin nur flüchtig durchgefingert zu haben, ohne den Namen Pinehas zu entdecken; es wird da oft der Bruder des Ahron ha-Levi zitirt, aber ohne Namen. Azulai (Schem hag. ed. E. Jakob, fol. 159) geht nun noch weiter und behauptet, daß Pinehas ha-Levi Novellen über den Talmud geschrieben hätte. Landshuth (Am. haabhodah a. n.) schreibt diesen beiden nach. Wäre unser Pinehas ein berühmter Talmudist gewesen, so

hätte ihn Meïri in seiner Vorrede nicht ignorirt, um so mehr, da er mit ihm bekannt, vielleicht befreundet war, wie wir oben gesehen haben, und da doch Meïri seinen vermeinten Bruder Ahron ha-Levi besonders hervorhebt. Dieser nennt ihn nie, was aber nichts beweist. Fügen wir hinzu, daß Pinehas als Bruder des Ahron ha-Levi ein Enkel des R. Zerachia wäre, was Bedaresi vielleicht erwähnt hatte, da er Zerachia (Zeile 133) so sehr rühmt. Wenn unser Pinehas nicht der Bruder des Ahron ha-Levi, so sind auch Ahron und Josua (Zunz, Z. Geschichte, p. 474) nicht dessen Söhne; vielleicht wird uns der neue Münchener Catalog Aufschluß darüber geben. Zunz fügt noch hinzu, daß ein Neffe des Pinhas ha-Levi Verfasser der ליקוטי רינים wäre, die sich in der Opp. Hschr. 4° 605 (jetzt 293) finden, welches aber ein Irrthum ist. Die Hdschr. hat nicht 37 Blätter, sondern 39 und besteht aus zwei Werkchen und zwar: a 117 § meist Auszüge aus ערב רב, אגודה שור פרנס und andere Autoritäten; der erste § lautet המועדים פוסקים צרקה אחר קריאת התורה . . מצאתי בפרנס בכל. Keiner der Rabbinen, die Zunz angiebt, wird da zitirt. b. fol 20 מאה דרשות, es sind deren aber 105 ähnliche Auszüge, meist unterschrieben מצאתי, manche aus den Mardochai, dem Semag, Rokeah ערב רב und תשובת מ"ה"ר"ם. Es ist kein Zweifel, daß Zunz eine andere Hschr. mit seiner Beschreibung meint, und ich würde diesem Gelehrten zu Dank verpflichtet sein, wenn er in dieser Zschr. oder anderwärts angeben wollte, woher er seine Notiz über die genannte Hschr. genommen hat.

Notiz.

R' José's chronologische Angaben.

Die Stelle in b. Sabbat 15 כשחלה ר' ישמאל בר יוסי wird in ihrem letzten Theile als historischer Beleg öfter citirt, (vgl. Frankel Monatsschrift I, S. 399, Graetz Geschichte III 2, S. 485); doch für den ersten schwierigen Passus: ק"פ שנה ער שלא חרב הבית פשטה המלכות על ישראל, habe ich keine Erklärung gefunden. Wiesner in seinen Scholien zu Sabbat S. 32 schreibt: „Diese Angabe ist jedenfalls nicht ganz genau" und glaubt wegen dieser, wie er meint, sicheren Ungenauigkeit, folgern zu müssen (das. S. 34), daß auch die folgenden Angaben ungenau seien. Deßhalb findet er es unbegreiflich, wie Graetz und Andere die Richtigkeit dieser Angaben voraussetzen können. Diese Beweisart ist jedenfalls seltsam, aus Mangel an Verständniß eines Theiles einer Relation, den Versuch, den übrigen Theil derselben richtig zu erklären, für unbegreiflich zu halten. Wie aber, wenn auch der erste Passus ganz und gar nicht ungenau ist?

Allerdings wenn man ohne Kritik die hergebrachte Erklärung festhält, hat die Stelle keinen Sinn. Es ist aber wohl richtiger, die Erklärung als die Stelle selbst als sinnlos zu verwerfen.

Zunächst ist nach der gewöhnlichen Erklärung „180 Jahre vor der Tempelzerstörung begann die Fremdherrschaft," der Ausdruck פשטה befremdend. פשט bezeichnet nicht einen Zeitanfang, sondern die Zeitdauer. Uebersetzt man also: 180 Jahre dauerte die Fremdherrschaft zur Zeit vor der Tempelzerstörung, so hat die Stelle einen ganz richtigen Sinn. Unter dieser Fremdherrschaft ist (wie auch Raschi commentirt: מלכות של יונים, die macedonische Herrschaft gemeint. Rechnet man von **aera seleucidarum,** מנן שטרות 312 (310) bis zur Annahme der Fürstenkrone von Seiten Hyrkans I 132 (vgl. Gr. das. 447), so gibt das genau 180 Jahre. Man hat sich durch den Ausdruck ער שלא verleiten lassen, zu übersetzen „unmittelbar

vor," was es aber nicht bedeuten muß, sondern allgemein „in dem Zeitraume vor der Tempelzerstörung". Wahrscheinlich hat ursprünglich בפני gestanden, was in לפני und dann wieder in עד שלא geändert wurde (vgl. das. weiter unten ebenfalls zwei Lesarten לפני und בפני). Diese Erklärung fand ich in סדר עולם bestätigt. Dort heißt es: (S. 21 b. unten ed. Prag) ר' יוסי אמר מלכות פרס בפני הבית שלשים וד' שנה, מלכות יון מאה ושמונים, מלכות בית חשמונאי מאה ושלש, מלכות הורדום מאה ושלש. Wenn aber diese Stelle unsere Erklärung bestätigt, daß עד שלא nicht unmittelbar vor, sondern allgemein im Gegensatz zu אחר חרבן steht, so macht die Vertheilung der hier angegebenen Jahre unter die verschiedenen Dynastien Schwierigkeit. Wenn die 180 Jahre von der **Aera Seleucidarum** bis 132 gerechnet werde sollen, so würde man die Herrschaft der Hasmonäer bis 29 vor und die der Herodianer bis 74 nach der gewöhnlichen Zeitrechnung annehmen müssen, was mit den anderweitigen Angaben nicht stimmt. Man muß daher den **terminus a quo** der griechischen Herrschaft im סדר עולם mit der Herrschaft Alexanders in Judäa 332 beginnen und als **terminus ad quem** die Annahme der Hohenpriester würde von Seiten Jonathan's 152 fassen 332 — 152 = 180, was auch die Aufzählung der מלכי יון von Alexander das. bestätigen würde. Die je 103 Jahre der hasmonäischen und herodianischen Dynastie stimmen mit den gewöhnlichen Annahmen, wenn man die herodianische Herrschaft mit der Zeit beginnt, da Herodes die Statthalterschaft von Galiläa erhielt 49 (vgl. Graetz das. S. 151 Anm. I, 73 — 24 = 49) und als das Ende der herodianischen Herrschaft das Jahr 53 annimmt, in welchem Agrippa II. das Fürstenthum Chalcis verlor und Judäa in größere Abhängigkeit von Rom kam (vgl. Graetz das. S. 328). Es wäre dann blos eine Differenz von einem Jahre. (152—49 = 103, 49 + 53 = 102). Oder man kann das Jahr 54, die Zeit des Aufstandes unter Felix, da sich die Machtlosigkeit des Agrippa zeigte als das Ende der herodianischen Herrschaft annehmen, was dann ganz genau wäre. Der Satz מכאן ואילך צא וחשוב לחרבן הבית, beweist Nichts dagegen, im Gegentheil heißt das, obwohl der Tempel noch nicht zerstört war, kannst du schon, da vollständige Abhängigkeit von Rom eintrat, die den חרבן herbeiführte, danach zählen. (S.

Graetz IV. S. 441, daß Volkmar und Lipsius חרבן הבית auch früher annehmen.) Jedenfalls ist als sicher anzunehmen, daß R. José gewiß eine richtige Kenntniß von der Dauer der verschiedenen Dynastien in Judäa nach Alexander hatte, und daß die bestimmte Angabe der Jahre auf Genauigkeit Anspruch machen darf, obwohl die Zeitdauer der persischen Herrschaft, weil sie eine ruhige war, aus dem Gedächtnisse geschwunden war. Die 34 Jahre, welche nach סדר עולם auf die persische Herrschaft fallen, scheinen aus der Berechnung hervorgegangen zu sein, daß der zweite Tempel 420 Jahre stand, was mit den 70 Jahren des Exils 790 Jahre oder 70 Jahreswochen ausmacht. Nun war nach obiger Berechnung die Dauer der griechischen Herrschaft 180, die der hasmonäischen und herodianischen 206 = 386, es fehlen noch zur angenommenen Zahl 420, 34 Jahre, welche der persischen Herrschaft zufallen (s. ספר הקבלה S. 38 d. A., wo derselbe Calcul vorkommt.)

Dr. Zuckermandel.

Analekten.

Tr. Nidda IV Miſchna I. wird das Wörtchen והן in dem Satze והן יושבית על כל דם, von Raſchi und Bertinoro daſ. dem Sinne dieſer Stelle entſprechend durch "לפי שהן„ interpretirt. R. Jom Tob Heller bemerkt hierzu, daß hier das Vav in והן die Partikel . . . שׁ vertrete, wie umgekehrt die Letztere wiederum das Vav; ſo Beza I, 1. Erubin VII, II. Es iſt indeſſen das hier in Rede ſtehende Vav nichts Anders, als ein Vav causale, wie wir ſolchem ſowohl in der Bibel als auch im Talmud zuweilen begegnen. So z. B. והיא בעלת בעל 1. B. Moſ. 20, 3. ולא חשכת את בנך ibid. 22, 15; in ähnlicher Weiſe definirt der Talmud Tr. Nedarim XI, f. 83, b den Paſſus der Miſchna dort ויכולה מפני שיכולה ליהנות durch היא ליהנות בלקט שכחה ופאה. Aus Jeruſchalmi Tr. Berachot IX אמר ר' יהישע בן חנניה וכו' כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשית erſehen wir ferner, daß die Agada gleichfalls die causale Bedeutung des Vav zu ihren Zwecken verwendet hat.

Zu den dunklen ſchwierigen Ausdrücken im Talmud, deren Etymologie bisher noch unaufgehellt iſt, zählt auch das bekannte כלך. Gegen die Annahme der Schönhak'ſchen Conjektur einer Contraktion von אֵךְ und לָךְ oder von לָךְ und לְךָ wird ſich wohl jeder mit der Redeweiſe des Talmuds Vertraute unwillkührlich ſträuben müſſen. Einen befriedigenderen Aufſchluß hingegen bietet uns die Stelle in Tr. Synhedrin f. 67, b:

עקיבא מה לך אצל הנדה כלה מרבריתך ולך אצל נגעים ואהלות

Raſchi daſelbſt erklärt כלה in der Bedeutung von כלא, welches letztere Verbum wir ja auch in den bibliſchen Büchern öfters

in der Form von כלה antreffen. Die allegirte Phraſe findet ſich mit geringen Modificationen zu wiederholten Malen im Talmud, wie ibidem f. 38, b. woſelbſt jedoch ſtatt כלה מדברותיך ולך אצל des früher gedachten Ortes, in abgekürzter Weiſe bloß כלך אצל. Durch die Vergleichung dieſer beiden Stellen gewinnen wir nunmehr die evidente Ueberzeugung, daß die dort getrennten zwei Worte כלה und לך hier in כלך contrahirt worden ſind; in der Zuſammenſtellung von כלך מדברותיך die uns Chagiga f. 14, a. vorliegt, erkennen wir demnach offenbar bloß eine Corruptele aus כלה מדברותיך. Es involvirt der Ausdruck כלך, dem großentheils noch die Redensart . . . . . מה לך אצל vorangeht, eben die Mahnung an Jemanden, abzulaſſen von einem unmittelbar zuvorberegten Gegenſtand und ſich lieber einem andern ihm angemeſſeneren zuzuwenden; die Ellipſe bei כלך hat auch daher durchaus nichts Sinnſtörendes. Vgl. noch Tr. Jebamot f. 44, a.:

מה לך אצל ילרה מה לך אצל זקנה כלך אצל שכמיתך.[1]

Die Stelle Nedarim f. 90, a. ר' נתן סבר אין הבעל מיפר אלא א"כ חל הנדר דכתיב וחצרה הלבנה ist so räthselhafter Natur, daß selbst der berühmte Tossaphist R. Elieser aus Metz sich zu dem Geständnisse gezwungen sieht לא ידעתי לפרשי היפי משמע ליה מהכא. Den höchst geschraubten Deutungen der Commentare das. gegenüber, finden wir in No. 143 der Resp.-Sammlung der Gaonim שערי תשובה einen Beleg dafür, daß der Talmud wahrscheinlich in gedachter Schriftstelle, aus uns unbekannten Gründen, irgend eine allegorische Beziehung zu dem Begriffe von Gelübden erblickt habe. Es referirt nämlich R. Hai b. Nachschon Gaon in dem qu. Responsum:

ובא אלינו איש חכם וחכיד וקן וורש בישיבה כחיב וגן חשא עינך השמימה וראית את השמש וה נדר ואת הירח וו שבועה וכו'.

Es stimmt also eine derartige Auffassung mit den Anschauungen der Alten ganz überein.

Abr. Cohn.

---

[1]) Zuweilen scheint כלך einfach eine Corruptel zu sein, statt לך; so Tosifta Terumot I b. Baba Mezia p. 22 a כלך אצל יפות, wo in der Parall. j. Ter. p. 40 b. dafür steht: לקוט לך. Anmerk. d. R.

Notiz.

Wessely's Gegner.

Wessely hat bekanntlich aus Friedfertigkeit und tiefer Religiosität die Namen seiner Gegner, welche seinen Eifer für die Humaniora und regelmäßige Jugendbildung im jüdischen Kreise verketzert und verwünscht und ihn selbst geschmäht haben, öffentlich verschwiegen, um sie nicht der Mit- und Nachwelt als fanatische Dunkelmänner preiszugeben. Er hat in seinem Sendschreiben nur angedeutet, daß ihrer drei und aus Polen waren. Durch Combination hatte sich mir ergeben, daß diese drei heftigen Gegner: David Tewele, Rabbiner von Lissa (mit dem Beinamen Charkow), Joseph Zadik von Posen und Salomo Dob Bäruch von Glogau waren (Geschichte d. Juden XI, S. 591). Ich hatte einerseits die Genugthuung, daß meine Combination sich bewährte, aber andererseits die Beschämung, daß ich mich auf falsche Fährte hatte verleiten lassen. Herr Dr. Güdemann hat nämlich in einem handschriftlich erhaltenen Sendschreiben Wessely's gefunden, daß er seine drei polnische Gegner privatim mit Namen bezeichnet hat und zwar David Tewele und Joseph Zadik, aber als dritten einen Elia Chaßid, „der da in Wilna wohnt" השלישי יושב וילנא הנקרא בכינויו ר׳ אליה חסיד (Monatsschr. 1870 S. 479). Durch diese Entdeckung erhielt das Factum eine neue Seite. Elia Wilna, der charaktervolle und tugendreiche Mann, den seine Jünger fast vergötterten, der wieder Einfachheit und Ordnungsmäßigkeit in das polnisch-chaotische Talmudstudium eingeführt hat, auch das bis dahin vollständig verwahrloste Bibelstudium wieder zu Ehren bringen wollte und selbst den Profanwissenschaften das Wort redete, er soll Wessely, der ihm nach mancher Seite congenial war, verketzert haben? Elia Wilna hat die Finsterlinge des Neuchaßidismus bis zu seiner letzten Stunde verfolgt, und er soll sich den Finsterlingen zugesellt und nach der anderen Seite Wes-

sely verfolgt haben? Es schien unglaublich. Alles sprach gegen diese Annahme. Zudem lautet die Bezeichnung: „ein Bewohner Wilna's, welcher Elia Chaßid genannt wird", zu unbestimmt, als daß man sie ohne Weiteres auf den in Polen mit dem Ehrennamen Gaon schlechthin bezeichneten Elia Wilna anwenden könnte. Indeß scheint eine handschriftliche Predigt, die mir aus der Zeit des Ankampfes gegen Wessely zu Händen gekommen ist, dann doch Zeugniß abzulegen, daß eben dieser Elia Wilna einer der drei Hauptgegner Wessely's gewesen ist.

Es ergiebt sich nämlich, daß Wessely noch mehr als diese drei Gegner hatte. Aus David Friedländer's Schreiben geht jedenfalls hervor, daß Salomo Dob Bärusch, Rabbiner von Glogau, wenn er auch nicht zu den drei polnischen gehörte, jedenfalls zugleich mit David Tewele einen Druck auf den Berliner Rabbiner Hirschel Levin ausgeübt hat, damit er Wessely das Schreiben und Drucken zu Gunsten der Humaniora verbieten möge. Czechiel Landau, Rabbiner von Prag, feindete ihn ebenfalls an. Außer diesen war auch Pinehas Hurwitz, Rabbiner von Frankfurt a. M., ein Widersacher Wessely's. Von ihm stammt nämlich die oben genannte verketzernde Predigt [1]), welche zugleich gegen Mendelssohns Pentateuchübersetzung und Wessely's Sendschreiben gerichtet ist. In dieser Predigt ist eben angedeutet, daß Elia Wilna ebenfalls Wessely's Verketzerung sich angelegen sein ließ.

Vorher nur ein Wort über Pinehas Halevi Hurwitz. Von diesem hätte man **a priori** schließen müssen, daß er Wessely's Bestrebung verdammt hat. Obwohl ein scharfsinniger Talmudist, huldigte er doch dem Blödsinn des Neuchaßidismus und war ein Schleppenträger des zweiten chaßidäischen Zadik, des Charlatan Beer von Miziricz (Geschichte **XI** S. 604, 590). Die von ihm erhaltene Predigt bestätigt diese Voraussetzung vollkommen. Eben so wie David Tewele in Lissa, predigte Hurwitz in Frankfurt in heftigster Weise gegen Wessely. Es scheint, daß Hurwitz an einem

---

[1]) Herr Oberrabbiner und Prof. Dr. Wolff von Kopenhagen hat mir unter andern interessanten Schriftstücken auch die Predigt von Pinehas Hurwitz mit besonderer Liebenswürdigkeit zur Benutzung übergeben. Die Predigt enthält 10 Seiten O. in Current-Schrift.

ganz außergewöhnlichen Tage, am Vorabend des ersten Tammus (ער״ח תמוז, 1782) an einem Dienstage, die Gemeinde zusammenberief oder den kleinen Jom-Kippur-Tag benutzte, um gegen die Neuerung zu Felde zu ziehen. Die Ueberschrift der Predigt (von einem seiner Jünger niedergeschrieben) lautet: תוכחה מוסר שדרש הגאון . . . פנחס הלוי איש הורוויץ ביום ג׳ שנכפל בו כי טוב ער״ח תמוז דהאי שתא תקמ״ב.

Man darf nicht mit ihm darüber rechten, daß er aus seiner Weltanschauung heraus Wessely's Schritte verdammte. Aber daß er ihn einen רשע, einen Sünder, Frevler, Missethäter und Gesetzesübertreter nannte, überschreitet die Grenze der Nachsicht.

Hurwitz' Predigt an sich hat nichts Besonderes, sie ist in dem Tone der Predigten jener Zeit gehalten. Herausheben wollen wir lediglich die Partien der Verketzerung. Seite 2 heißt es: בעו״ה חרשים מקרוב באו קול ענות חלושה מארץ מרחק שהדפיסו פוגרים הפוגרים בתורת ה׳ ספר מחרש ספרי מינות והלעיגו על דברי ח״ל. אשר לא נשמע כמוהו. נבלה נעשתה בישראל בפרהסיא ואין מוחה בידם. וחרשו פירוש על תורתנו הקר׳ אשר ברו מלבם דברי שטות והבלים . . . וע״ז נאמר אל תקרב אל פתח ביתה זו דרך מינות. ואני בשמעי וראיתי המראה הזואת נבהלתי והייתי מרעיד וארכבותי רא לרא נקשן. הנשמע אפקרותא כזה שיעמוד בער איש אחר המשוקע בטומאת בית הסתרים המסרח לפי טומאה בוקעת ועולה לומר קבלו דעתי ופירושים על התורה בלשון עלגים וחשליכו כל דברי חז״ל גמרא ומדרשים ומפרשי התורה הנחמדים . . . והנו רעתכם על שטות והבלים דברי מינות המושכים לבו של אדם והכל רצין אחריהם בעונותינו הרבים. Dieser Ausfall ist gegen Mendelsohns Pentateuch-Uebersetzung gerichtet.

S. 3 heißt es dann: השמרו שמעו אחי ורעי קחו מוסר וחיו. אל הלך בדרך אחם, מנעו רגליכם מנתיבתם, בל תקראו בספריהם, טמא טמא יקרא צא תאמר לו. האמרו אקרא ולא אטה ימין ושמאל ויש בי כח לעמד נגדיהם, חלילה לך, אין זה כי אם פתיות יצר הרע, כי חבורתם כעורה ופיזור נאה להם. ושמעתי שבכמה קהלות קדושות ששרפו הספרים ההמה, ובווילנא שרפו אותם לעין כל. זכאי חולקהון קמא מרי מלכא קדישא אשר קנאו קנאת ה׳ צבאות.

S. 4: והנה מתחלה כאשר ראיתי המכשלה הזאת יוצאת מתחת ידי הרשע והמין הזה נשבר לבי ונמס רוחי ויהיה למים כרונג הנמס מפני אש כי אלה ביין שגו ובשכר העו. ודבר ה׳ בזה והרפים ספר קטן אחד יכתוב בו פירוש על הפסוק הוכח תוכיח את עמיתך ולא קאי על תוכחת

מוסר, ודמאי איכפת ליה אם יחטא חבירו וכל איש בשרירות לבו ילך.) והאריך שם בשטותו. כל רואיו ילעיגו לו, אבל לשטותו כמעט אורו עיני כיון שכפר בערבות אם כן לא יהיה חלק בו והוא בחטאו ימות. Dieſer Ausfall bezieht ſich auf Weſſely und iſt zum Schluß beſonders gegen deſſen zweites Sendſchreiben (רב טוב p. 38) gerichtet, worin W. auseinanderſetzt, daß nicht Jedermann berufen ſei, den Andern wegen Vergehungen zurecht zu weiſen. Deßwegen nennt ihn Hurwitz רשע ומין, der an der jüdiſchen Gemeinſchaft keinen Antheil habe, weil er ſich von der Solidarität losgeſagt habe.

S. 6: הדור אחם ראו כמה יש להתרחק מהם לבל יכשלו ח״ו בפח יוקשים. אל תאבו ואל תשמעו לו. הביטו וראו כי כל ספרים שלהם סובב שרוצים לעשות תקונים והנהגות לתלמידי חכמים האיך יתנהגו בדרכי עולם. אוי לאוהו בושה אוי לאוהו כלימה! איך יבוא קל שבקלים בזוי ומבוזה ריק מכל חכמה אשר לא ידע בצורתא דשמעתא ויעשה הנהגה לת״ח עם ה׳ נטורי עולם האיך יתנהגו!

Daſ. anknüpfend an eine geſchmackloſe Auslegung des Verſes im Hohenliede: שועלים מחבלים כרמים וכרמינו סמדר, daß סמדר die jungen Kinder bedeuten, fährt die Predigt fort: כי חפש בחינוקות של בית רבן להדריכם מדרך ה׳ לדרך מינות וכתב שלא ילמדו בתורת ה׳ עד שידעו כל לשונות של עכ״ו״ם על בוריין . . . ואוהו ר ש ע כל עסקיו לבטלם מביח הספר. Die Anſpielung auf Weſſely iſt hier deutlich genug, eben ſo S. 7 bei Beſprechung der agadiſchen Sentenz, wodurch Weſſely die Rabbiner am meiſten in Harniſch gebracht. והנה המין והאפיקורס הזה הביא בספרו אל מינות ראיה לדבריו מדברי ח״ול דברי קדושים שאמרו: כל ח״ח שאין בו, דיעה נבלה טובה היממנו. והוא לא ידע ולא הבין בחשיכה יהלך ואין לו חלק באלקי ישראל והוא מהפך דברי אל חי לשטותו.

So weit Hurwitz' Expektorationen gegen Weſſely. Beleuchten wir das Factum, welches Hurwitz mit Befriedigung in der Predigt anführt, daß mehrere Gemeinden dieſe Schriften verbrannt haben. Weſſely theilte mit Schmerz daſſelbe Factum an die Trieſtiner Gemeinde mit, daß die drei Rabbiner ſo weit gingen, ſein erſtes Sendſchreiben dem Scheiterhaufen zu überliefern. וכבר הגיע חמת הרבים (l. הרבנים) הנ״ל לשיעור גדול ששרפו מכתבנו באש. והרב מליסא דרש בשבת הגדול בבה״כ שבעירו שהמכתב טען שריפה ויתר החבורים שחברתי טען גניחה (Kerem Chemed I. p. 6). Sein Sendſchreiben iſt mithin entſchieden im Rabbinatsſitze ſeiner Gegner, alſo in Poſen, Wilna und wohl auch in Liſſa verbrannt

worden. Wenn Hurwitz noch besonders hervorhebt, daß Wessely's Schrift in Wilna vor den Augen Aller verbrannt worden ist: ובווילנא שרפו אוהם לעין כל, so geht daraus mit Entschiedenheit hervor, daß Elia Wilna, eben der gefeierte Mann, zu den drei Gegnern gehört hat. Denn es ist bekannt, daß, obwohl dieser keine rabbinischen Functionen in Wilna ausgeübt hat, sein Ansehen in dieser Gemeinde so groß war, daß kein wichtiger Schritt gethan wurde, ohne daß er zu Rath gezogen worden wäre und seine Billigung dazu gegeben hätte. Man vergl. die Nachrichten bei seinem Biographen in עליח אליהו, bei Finn (קריה נאמנה), die Geschichte von Wilna aus dieser Zeit, und das Schriftchen זמיר עריצים וחרבות צורים gegen die Chaßidäer. Als die chaßidäische Schrift des Jakob Joseph Polonoi 1780 in Wilna verbrannt wurde, gab Elia Wilna seine Zustimmung dazu, oder vielmehr es geschah durch seine Initiative (vergl. Geschichte das. S. 606). Es läßt sich daher kaum denken, daß das Auto da fe vom Jahre 1781 oder 82 für Wessely's „Worte des Friedens und der Wahrheit" ohne oder gegen Elia Wilna's Rath aufgeführt worden sein soll. Vielmehr ist anzunehmen, daß er auch dazu die Anregung gegeben hat. Elia Wilna gehörte demnach zu Wessely's drei Hauptgegnern.

Wenn dieser ihn als einen obskuren Mann bezeichnet: יושב ווילנא, so mag er keine nähere Kunde von ihm gehabt haben, oder er wollte damit ausdrücken, daß derselbe nicht Rabbiner von Wilna, sondern lediglich ein Privatmann in der Gemeinde sei. Es wäre zu wünschen, daß von Wilna aus Nachforschungen über dieses Factum angestellt würden, namentlich dürfte Herr Finn im Stande sein, Licht über diesen dunkeln Vorgang zu verbreiten.

Notiz.

Mischna tract. Pea Ende lautet:

וכל מי שצריך לטול ואינו נוטל אינו מז מן הוקנה ער שיפרנס אחרים משלו ועליו הכתוב אומר ברוך הגבר אשר יבטח בה' והי' ה' מבטחו וכן דיין שרן דין אמת לאמתו וכל מי שאינו לא חגר ולא סומא ולא פסח ועושה את עצמו כאחר מהם אינו מת מן הוקנה ער שיהי' כאחר מהם שנא' צדק צדק תרדף וכן דיין שלקח שחד ומטה את הדין אינו מת מן הוקנה ער שעיניו כהות שנא' ושחד לא תקח כי השחד יעור פקחים.

Nun iſt es offenbar, daß der zweite Satz וכן דיין וכו', ganz beziehungslos zu dem Vorhergehenden das וכן nicht rechtfertigt; daß ferner hier die Ausſage, ſowie der bibliſche Beleg fehlt, daß endlich zum dritten Satze וכל מי שאינו לא חגר der angeführte Bibelvers gar nicht paßt. Auch ſcheinen die Sätze nicht wohl geordnet, indem bald von dem Armen, bald von dem Richter die Rede iſt, ohne daß ein **tertium comparationis** erſichtlich iſt. Nun lautet aber der Text im jeruſal. Talm.:

וכל מי שאינו לא חגר ולא סומא וכו' אינו מת מן הוקנה ער וכו' שנא' דורש רעה היא תבואנו ונאמר צדק צדק תרדף,

wo wiederum der zweite Bibelvers durchaus nicht paßt. Ich glaube daher mit Benutzung dieſes jeruſal. Textes die Miſchnah folgender Maßen herſtellen zu dürfen, daß ſowohl die Aufeinanderfolge der Sätze als die Bibelverſe dazu ſtimmen:

וכל מי שצריך לטול ואינו נוטל וכו' שנא' ברוך הגבר אשר יבטח בה' וגו'. וכל מי שאינו לא חגר ולא סומא וכו' אינו מת מן הוקנה ער וכו' שנאמר דורש רעה היא הבואנו. וכן דיין שרן דין אמת לאמתו אינו מת ער שיזכה לעשר שנא' צדק צדק תרדף למען תחי וירשת. וכל דיין שלוקח שחד וכו' שנאמר לא תקח שחד כי השחד יעור הקחים.

Dr. Landau.

Recensionen.

Lewes über die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie. Geschichte der alten Philosophie von Georg Henry Lewes, Verf. von Göthe's Leben. Berlin. Robert Oppenheim. 1871.

Es giebt in England jetzt eine ganze Reihe ausgezeichneter Denker, die mit bewundrungswürdiger Emsigkeit die Gefilde philosophischer Spekulation anbauen, und sie alle thun dies in der ausgesprochenen Absicht, um zu erweisen, daß auf diesen Feldern nur Unkraut gedeihen könne. Es ist erstaunlich, welch ein immenser Aufwand von Kenntniß und Scharfsinn dazu verbraucht wird, um die Philosophie durch Philosophie zu stürzen und dafür den Ruhm der sogenannten Fachwissenschaften in allen möglichen Tonarten zu feiern. Diese Erscheinung ist in England nicht neu, sie ist vielmehr um die durch die Erfahrungen mehrerer Jahrhunderte vermehrte und verbesserte Auflage eines Vorganges des sechzehnten Jahrhunderts, wo Bakon die Welt von „aristotelischen Possen" abrief und sich viel darauf zu Gute that, in einer neuen Methode einen Schlüssel geformt zu haben, vor dem die Natur dem forschenden Geiste sich aufschloß. England hat sich die Lehre Bakon's, um die Natur zu studiren, und jede andere Spekulation der der Ideen vorzuziehen zu Herzen genommen; das Resultat ist, daß durch den brittischen Geist die Herrschaft des Menschen über die Natur wesentlich gefördert worden ist, aber die überwiegende Rücksicht auf das Praktische hat es doch bewirkt, daß geistige Freiheit auf dem Kontinent weit heimischer ist als bei unsern insulanen Nachbarn. Bakon selbst wird von den Naturforschern, die er feiert, gering geachtet; und mit Recht; denn wie die Logik keine Denker erzieht, so kann auch die Beschreibung der induktiven Methode, welche Bakon leistet, keine Naturforscher heranbilden. Denken und induktiv forschen, das thaten die Leute lange bevor Aristoteles sein **Organon** und

Bakon sein **novum organon** geschrieben hat. Beide Werke haben nur einen Werth vom Standpunkt der Theorie, als ein sich Bewußtwerden des Verstandes über die Operationen, welche er vollzieht. Nur der Philosoph kann Bakon Dank wissen für ein Werk, daß dieser selbst von seinem Standpunkt aus folgerichtig der winzigsten politischen Erfindung hätte nachsetzen müssen. Dieser geschichtliche durch Bakon repräsentirte Vorgang erneut sich, wie gesagt, in unsern Tagen, und in vorderster Reihe Derer, die mit ihren eigenen Waffen die Philosophie bekämpfen, steht Lewes. Er steht, wenn wir auf seine literarische Thätigkeit blicken, weit mehr im Dienste der theoretischen Wissenschaften, als der Physik, dennoch will er nur ein Pionier der letztern sein. Seine Geschichte der Philosophie, die uns eben in deutscher Bearbeitung vorliegt, hatte ihren Ursprung, wie er selbst angiebt „in der Absicht die englische Jugend vor der Verschwendung ihrer Kraft an unlösbare Probleme und vor dem Vertrauen auf eine falsche Methode zu warnen." Er stellt als Motto an die Spitze folgendes Wort von Fechner: „Gelänge es mir mit meiner Darstellung der Philosophie auch nur eine Seele abzustreiten, die sich mit ihr in jene dunkle Tiefe der Betrachtung verloren geben will, wo Alles nur Heulen und Zähneklappern und Jeder wider den Andern ist, so würde ich schon glauben, etwas geleistet zu haben." Aber wie es in jenem Schiller'schen Distichon, wo sich Jemand über den Streit der Parteien ereifert, heißt: aber unsere Partei freilich versteht sich von selbst, so ist auch hier von der allgemeinen Verdammniß ein System ausgenommen, oder vielmehr um seinetwillen wird diese Verdammniß ausgesprochen; das ist **philosophie positive** von Auguste Comte, einem Denker, der durch Twesten und Dühring in Deutschland auch in weiteren Kreisen bekannt geworden ist. Lewes beginnt sein Buch mit dem Satze: Theologie, Philosophie, und Fachwissenschaften, unser geistiges Triumvirat. „Der Wirkungskreis der Theologie wird jetzt gewöhnlich als verschieden von dem der Philosophie und der Fachwissenschaft anerkannt. Daß ihr alter Anspruch auf Herrschaft über alle Zweige der Forschung unhaltbar sei, ist lange gefühlt worden, und sie hat diesen Anspruch offen aufgegeben; (was allerdings Lewes seiner anglikanischen Kirche mehr einredet, denn daß sie wirklich freiwillig abdicirt hätte.) Obgleich sie die

Schlüssel zur höchsten Wahrheit besitzen will, so macht sie doch nicht mehr den Anspruch über die untergeordnete Wahrheit zu entscheiden, sondern gesteht ihre Unfähigkeit, wirksame Methoden für die Forschung und brauchbare Thatsachen für die Erkenntniß an die Hand zu geben. Sie beschränkt sich auf das Gebiet des Glaubens und überläßt der Philosophie und der Fachwissenschaft das Gebiet der Forschung. Sie beschäftigt sich hauptsächlich auf dem Felde des Gemüths; ihre Aufgabe ist die Systematisirung unserer religiösen Vorstellungen." Lewes, der scharfe Logiker, läßt, wie es scheint, hier die Theologie Zugeständnisse machen, die mit den Attributen, welche er ihr zuertheilt, in Widerspruch stehen. Die Theologie gesteht ihre Unfähigkeit, in der Forschung wirksamer Methoden und der Erkenntniß brauchbarer Thatsachen zu liefern. Aber dieses Geständniß kann sich nicht auf jede Forschung und Erkenntniß beziehen; denn indem sie sich der ihr von Lewes gestellten Aufgabe unterzieht „die religiösen Vorstellungen zu systematisiren," so bedarf sie sicherlich sowohl einer Methode, als auch brauchbarer Thatsachen, und sie gehört zum „geistigen Triumvirat," indem sie unsern Geist mit diesen Dingen bereichert. Nur wer die religiösen Vorstellungen überhaupt als „unbrauchbar" ansieht, kann sagen, daß die Theologie weder Forschung, noch Erkenntniß fördert; dann aber ist die Systematisirung unserer religiösen Vorstellungen ein über alle Maßen nutzloses Geschäft, und es wäre von diesem Standpunkt aus eine leere Spielerei von der Theologie als einer geistigen Macht und noch obendrein in erster Reihe zu reden. Das Geschäft der Fachwissenschaft ist „die Systematisirung unserer Kenntniß von der Ordnung der Phänomene als Phänomene." Das Geschäft der Philosophie „die Systematisirung der Begriffe, welche die Theologie und Fachwissenschaft ihr darbieten". Aber warum sollen denn diese letzteren einer dritten etwas darbieten was sie selbst verarbeiten können? Geübt im Systematisiren — denn das ist ihr einziger Beruf — d. h. nach Lewes im Gestalten der einzelnen Erscheinungen zu Gattungsbegriffen, warum sollten sie plötzlich aufhören und bei einem gewissen Punkte der Philosophie das Scepter übergeben? Man könnte vielleicht auch fragen, wo bleibt bei dieser Eintheilung die Ethik und alle mit ihr zusammenhängenden Disciplinen, da sie weder im Revier der Theologie,

noch der Philosophie ein Unterkommen finden und sie in dem ersten Reich der Fachwissenschaft wol Niemand sucht? Nun, gerade in dem letztern sind sie von August Comte nach dem Vorgange von Hobbes und nach den Andeutungen Bakons einquartiert worden, d. h. eine Wissenschaft, deren Grundlage die menschliche Freiheit ist, wird mit Disciplinen zusammengekettet, in deren Gebiet die Nothwendigkeit herrscht. Lewes giebt auch noch eine andere Definition der Philosophie, indem er sagt, sie sei „eine Doktrin, welche eine Erklärung der Welt und der menschlichen Bestimmung enthält," d. h. sie erklärt Alles und noch etwas, denn Welt ist jawol der umfassendste Begriff, den wir kennen, und ebenso umfassend als unbestimmt. Denn Welt bedeutet im gewöhnlichen Sprachgebrauch der Komplex aller Dinge, welche existiren, und wir sind im Ungewissen, ob Lewes von den Dingen oder nur von den Erscheinungen redet, abgesehen davon, daß in dieser Definition, die freilich der Verf. später abschwächt, die Philosophie alle Fachwissenschaft verschlingt. Nach diesen Auseinandersetzungen schildert der Verf. mit dem Glanz der Darstellung, der ihm eigen ist, wie die Theologie, die zuerst absolut und autokratisch gewesen ist, nach und nach von allen wissenschaftlichen Gebieten ausgeschlossen worden sei. „Die Geschichte zeigt eine merkwürdige Umkehr in der Anbequemung. Gerade wie früher die Wissenschaft genöthigt war, sich den Ansichten der Theologie anzubequemen, wenn auch noch so sehr auf Kosten ihrer Folgerichtigkeit, wenn auch noch mit so sophistischen Ausflüchten, so sieht die Theologie sich jetzt genöthigt, ihre Aussprüche den Ergebnissen der Wissenschaften anzubequemen und den Sinn ihrer Worte vollständig zu verdrehen." Diese Sätze sind wenig schmeichelhaft, und es ist ein Trost für die jüdische Theologie, daß sie von denselben nicht getroffen wird, daß ihre Vergangenheit ebenso frei von Herrschsucht war, wie ihre Gegenwart frei ist von der Lust zu täuschen, um es mit den Meinungen des Tages nicht zu verderben. „Der Konflikt zwischen der Theologie und der Wissenschaft war unvermeidlich"; denn sie haben beide verschiedene Methoden, die erstere die subjektive, die letztere die objektive, und hierbei ist zu bemerken, daß Herr Lewes nichts einzuwenden hätte, wenn wir in diesem Falle statt subjektiv unvernünftig und statt objektiv vernünftig sagen würden. Dennoch

trotz der Schroffheit der Gegensätze glaubt Herr Lewes auf der folgenden Seite (S. 6) an die Möglichkeit einer Versöhnung. „Erhaben über Polemik und persönliche Erbitterung ergiebt sich der vernünftige ruhige Geist unserer Tage in die Herrschaft des Triumvirats, weist jedem von ihnen seinen Herrschbezirk an und zeigt Vertrauen auf eine Harmonie gemeinsamer Anstrengung, die bisher unmöglich war. Es ist Zeit, daß die großen Störungen aufhören, und die Kämpfe nur innerhalb der Grenzen eines jeden Herrschbezirks geführt werden. Die Theologen im Streit mit Theologen, die Philosophen mit Philosophen, die Gelehrten mit Gelehrten. Das Problem unseres Zeitalters ist, die unabhängigen und streitenden Bemühungen in abhängige und harmonische zu vereinigen. Dieses Problem kann gelöst werden durch die Verwandlung der Fachwissenschaft in Philosophie, und durch die Verwandlung der Philosophie in Religion. Auch in diesen Sätzen sind die Widersprüche in die Augen fallend. Zuerst ein unvermeidlicher Konflikt, begründet durch den Gegensatz der Methoden, sodann Versöhnung durch Einengung eines jeden dieser geistigen Faktoren in ein bestimmtes Gebiet, als die reife Frucht unserer Bildung gefeiert, drittens Anerkennung der Schwierigkeit, daß sich der Mensch nicht drittheilen könne, daß er als ein Ganzes diese drei Ströme seiner Bildung in ein Bett leiten wolle; und hierbei rückt Herr Lewes mit dem Recept heraus, das Beste wäre, Religion und Philosophie dankten ab zu Gunsten der Fachwissenschaft. Oder wie er die bittere Pille überzuckernd sich ausdrückt, die Fachwissenschaft müsse sich in Philosophie, diese sich in Religion verwandeln. Wie dieser Satz sich vereinigt mit der Meinung, daß Philosophie die höhere Einheit sei, der von der Theologie und der Fachwissenschaft dargebotenen Begriffe, ist auch nicht leicht zu ermessen.

Alle diese Widersprüche sind eben nur dadurch zu erklären, daß der Fachwissenschaft ihre beiden Kolleginnen sehr unbequem sind, und daß sie dieselben gern in den Tartarus schicken möchte. Schade nur, daß dessen Existenz nicht naturwissenschaftlich fest steht! Denn sie beide kranken an der subjektiven Methode; der Theologie ist sie inhaerent, aber auch die Philosophen, besonders die Metaphysiker sind von diesem Fehler behaftet. Wie verderblich diese Methode sei, entwickelt Lewes von S. 28 bis 32 an

einem Beiſpiel. Die Quinteſſenz iſt folgende. Wenn ein Mann mit der ſubjektiven Methode, der noch keine Uhren kennt (alſo ſagen wir Plato) und ein Naturforſcher in die Küche einer Hütte träten, wo eine Wanduhr tickt, ſo würde der erſtere dieſelbe für ein Thier, und das Ticken für Athmen und das Schlagen für Zürnen halten. Der andere aber würde geſchwind den ganzen Zuſammenhang errathen. Vor Lewes finden, wie man ſich denken kann, ſonach ſogar die erſten Philoſophen des Alterthums keine Gnade; nicht als ob dieſer glänzende und ideenreiche Schriftſteller blind wäre gegen die großen Eigenſchaften, welche einen Plato oder Ariſtoteles zu Lehrern der Welt gemacht haben; aber in ihrem innerſten Kern und Weſen läßt er ſie nicht gelten; er beurtheilt ſie zu ſubjektiv vom Standpunkt der objektiven Methode, die nur eine äußere und keine innere Erfahrung kennt. Noch viel weniger kommt ein Denker wie Philo bei ihm zu ſeinem Rechte. Eigentlich müßte er ganz aus der Reihe der Philoſophen geſtrichen werden; und ſo macht es Lewes nach dem Vorgange Zellers mit dem ganzen Gnoſticismus; aber dann fehlte ja jede Brücke zu den Neuplatonikern. In der That, wer Philo nur zu dem Zwecke ſtudirt, um Antwort auf philoſophiſche Probleme zu erhalten, der möchte wohl vom Ertrage ſeiner Arbeit ſich enttäuſcht ſehen; aber es ſcheint uns ein würdiger Gegenſtand der Wiſſenſchaft, den menſchlichen Geiſt in ſeinen verſchiedenen Phaſen zu beobachten und den geſchichtlichen Prozeß der nach Erkenntniß ringenden Menſchheit, ſoweit ſie ſich dieſen höchſten Fragen zuwendet, darzuſtellen. In dieſem Sinne wird in Deutſchland Geſchichte der Philoſophie geſchrieben, und Philo verdient in einer ſolchen Darſtellung eine hervorragende Stelle, da er, wie allbekannt, außerordentlich auf die philoſophiſchen Beſtrebungen der folgenden Jahrhunderte eingewirkt hat. Während in Paulus Judenthum und Hellenismus das Chriſtenthum erzeugen, bilden dieſelben geiſtigen Elemente in Philo den Neuplatonismus, den Religionsrivalen des Chriſtenthums in den erſten vier Jahrhunderten ſeines Beſtehens. Lewes nennt mit Recht Philo's Philoſophie eine Theologie, in ſofern er den Glauben als das Grundvermögen der Erkenntniß faßt; aber dieſe Theologie iſt von der Philoſophie durchtränkt, weil ſie bei Philo das Studium aller jener zur Skepſis führender Syſteme der Griechen

zur Voraussetzung hat; seine Bedeutung für die Philosophie beruht gerade auf dem Wege, auf welchem er zum Glauben gelangt ist, auf dem Umstande, daß er so viele Fäden der platonischen, der stoischen Lehre, der neueren Akademie und der jüdisch-helleniſtischen Literatur, welche in Alexandrien und in Palästina ihm voraufging, in seinen Glauben hineingewebt hat. Lewis würdigt diese Bedeutung Philo's, indem er mit markigen Worten sie folgendermaßen darstellt: „Zwei Punkte verdienen in diesem System besonders Beachtung: 1) die Vereinigung des Platonismus mit orientalischem Mysticismus. 2) Die ganz neue Richtung, welche die Philosophie nahm, indem sie sich auf's neue (!) mit der Religion verband. Diese Richtung charakterisirt die Bewegung der alexandrinischen Schule. Es war gezeigt worden, daß die Vernunft völlig unfähig sei, die großen Fragen der Philosophie, die damals aufgeworfen waren, zu lösen; verschiedene Schulen hatten verschiedene Methoden angewandt, aber alle ohne Erfolg. Skepticismus war das Ende aller Anstrengungen. Und doch, sagten die Mystiker, haben wir eine Idee von Gott und seiner Güte, wir haben einen unerlöschlichen Glauben an die Existenz uud die Vollkommenheit seines Wesens, folglich an das Wohlwollen seiner Absichten. Und doch sind diese Ideen nicht angeboren; sonst würden sie gleichförmig von allen Menschen und unter allen Völkern gehegt werden. Wenn sie aber nicht angeboren sind, woher entspringen sie dann? nicht aus der Vernunft, nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem Glauben." Und nun wendet sich der Autor in scharfer Rede gegen die Meinung, als seien Lehren wie die Philonischen unter die Philosophie zu rubriciren und wird dabei dem entscheidenden Verdienst Philo's nicht gerecht. Dies besteht darin, daß er die Lehre des Judenthums in ein gedankliches System gebracht hat, er war der erste Religionsphilosoph von Belang. Die Vernunft aus dem Gebiet der Religion hinausjagen, ist absurd; nicht Alles, was sich durch Vernunftgründe nicht strikt erweisen läßt, steht auf *einer* Stufe; nicht bei jeder Lehre ist selbst der gläubige Sinn zum Glauben *gleich* empfänglich; schon dieser Umstand beweist, daß Vernunft ein Wörtchen mit drein zu reden hat. Dieses Entweder — oder des Verf., entweder die Vernunft, ist Herrin, oder sie ist nichtig, acceptiren wir nicht. Die Vernunft

offenbart ſich nicht nur als logiſch beweiſende; Herr Lewes kann ſich z. B. gegen die abſoluten Sceptiker nicht anders helfen, als mit dem Argument, „es ſei denn, daß das ganze Leben ein Traum wäre“. Aber woher nimmt er dieſe Waffe? Doch nicht aus der Logik, ſondern aus ſeinem unmittelbaren Bewußtſein. Was der Vernunft unmittelbar gewiß iſt, wird auch ohne ſtrikten Beweis für wahr gehalten werden. Was ſie für abſurd erklärt, wird von vernünftigen Leuten verworfen werden, auch ohne daß gerade die abſolute Unmöglichkeit erwieſen werden kann. Welch ein Feld für das vernünftige Denken innerhalb des Glaubens! Lewes ſelbſt ſagt an einer andern Stelle: „die Religion mag und ſoll die Philoſophie zu Hilfe rufen, aber dabei giebt ſie der Philoſophie nur das untergeordnete Amt, ihre Dogmen zu erläutern, uns damit auszuſöhnen oder ſie anzuwenden.“ Nun dieſes Amtes hat Philo redlich gewartet. Er hätte Tadel verdient, wenn er ſeine Lehren durch Trugſchlüſſe als Reſultate logiſcher Forſchung darzuſtellen verſucht hätte. Aber das thut er nirgends; ihm ſind ſie Theoreme des Glaubens, die er mit der Vernunft zu ſtützen verſucht; er will gar kein Philoſoph ſein in dem Sinne, wie Lewes es verſteht, und dieſer hat kein Recht, an den Theologen den Maßſtab des Philoſophen zu legen.

---

1) Beleuchtung der Dogmentheorie Leopold Löw's, offenes Sendſchreiben an Herrn L. Aigner, Verleger der „jüdiſchen Dogmen“ von David Nieto redivivus. Leipzig 1871. 40 S.

2) Das neueſte Stadium der ungariſch-jüdiſchen Organiſationsfrage, offenes Sendſchreiben an Hrn. Dr. Ignatz Hirſchler, Präſes der Kongreß-Kommiſſion, von Leopold Löw. Peſt 1871. Ludwig Aigner. 80 S.

3) Leopold Löw als Theologe, Hiſtoriker und Publiciſt, gewürdigt

von Abr. Hochmuth, Rabbiner in Weſtprem. Leipzig. F. A. Brockhaus 1871. 248 S.

Wenn Ref. Herrn Löw auf der Straße begegnete und auf die Frage: Herr Rabbiner, haben Sie gut geſchlafen? eine gelehrte, citatenreiche Abhandlung zur Antwort erhielte, es würde ihn dies, da er die ſchriftſtelleriſche Manier dieſes zweifellos kenntnißreichen und ſcharfſinnigen Mannes kennt, wenig Wunder nehmen. Ich würde kaum erſtaunen, wenn Hr. Löw begänne: Sehen Sie, der Begriff gut hat eine lange Geſchichte; Adam im Paradies hat ihn ſo aufgefaßt (und hier ließe ſich epiſodiſch viel Schönes über die dem Adam zugeſchriebenen apokryphen Schriften, über Präadamiten u. ſ. w. anbringen), Plato wiederum anders; aus dem Mittelalter verdienen die Meinungen von Duns Scotus, Maimonides, Avicenna Erwähnung; aus der neuern Zeit will ich nur anführen, was Moſes Sopher und Herbart (und hierbei ließe ſich recht paſſend ein Wort von Hrn. Prof. Lazarus einſchieben) über dieſen Begriff vorbringen. Und bei dem Worte ſchlafen, welche reiche Reihe von Citaten ſtünde da Hrn. Löw zu Gebote! So würde er ſich gewiß nicht entgehen laſſen daran zu erinnern, daß Horaz ſogar ſchlafen in dem Sinne von ſchriftſtellern anwendet in dem Satze: **quandoque dormitat bonus Homerus.** Hr. Löw will in jeder Arbeit, welche er veröffentlicht, ſtets auf's Neue den Nachweis führen, daß ſeine Gelehrſamkeit ihn berechtigt, ein Wort mit dreinzureden; Keiner ſelbſt ſeiner ausgeſprochenen Gegner aber wird dies in Abrede ſtellen; wozu alſo dieſe Fülle von Citaten, von hiſtoriſchen Notizen, die es Hrn. Löw ermöglichen, über den einzigſten Gegenſtand ſogleich eine große Abhandlung zu ſchreiben, wozu dieſes Verarbeiten der auf den verſchiedenſten Gebieten aufgeleſenen Leſefrüchte, wozu überall dieſe „hiſtoriſche Methode", die wir füglich in der Weiſe, wie Löw ſie anwendet, als die Methode definiren könnten, über jeden beliebigen Gegenſtand ein dickes Buch zu ſchreiben? Uns „draußen im Reich" imponirt das gar nicht. Und es kann nicht fehlen, daß dieſe Citatenſucht Hrn. Löw nicht ſelten zu lächerlichen Dingen führt. Da leſen wir z. B. S. 46: „Es zeigte ſich die Unhaltbarkeit des Dichterſpruches, nach welchem die Saat aus eigener Kraft emporkeimt, auch wenn ſie auf unfruchtbaren Boden

geſtreut wird.“ Wir bekennen beſchämt, daß wir nicht wußten, welcher Dichter gemeint ſei; aber wir wurden neugierig, den Namen eines Mannes zu erfahren, der ſo eigene landwirthſchaftliche Erfahrungen gemacht haben will. Wir ſchlagen nach. Cit. 67 und finden: **Accius** bei Cic. **Tuscul quaest 2, 5 etsi in segetem sint deteriorem datae fruges, tamen ipsae sapse natura enitent.** Nun bedeutet aber **deterior**, wie jeder Schulknabe weiß, nur ſchlechter als gut im Gegenſatz zu **pejor**, und der Gedanke iſt ganz unſchuldig. Oft kommen Früchte auch auf weniger gutem Boden fort; der Satz iſt weder in der Wirklichkeit, noch als Metapher unhaltbar. Weshalb hat Herr Löw den **Accius** herbemüht, ihn ſchlecht überſetzt, und ſodann deſſen Vers als unhaltbar verworfen? Nun, der Herr Verf. iſt darauf aus, zu erzählen, daß die Reformbeſtrebungen des Kaiſer Franz im Jahre 1797 bei den böhmiſchen Juden nichts fruchteten; er braucht ein Citat; er hat nur das aus **Accius** vorräthig; dies iſt aber völlig unanwendbar für ihn; denn daß auch auf weniger gutem Boden die Saaten gedeihen, war ja gerade für derartige Beſtrebungen hoffnungsvoll, darum wird der Vers ſchlecht überſetzt, dem **Accius** ein Unſinn in den Mund gelegt, und ſodann der Unſinn als unhaltbar verworfen.

(Schluß folgt.)

Abhandlungen.

Elia del Medigo, ein jüdischer Populärphilosoph.

(Geb. c. 1463, st. 1500.)

Im Lande der Blinden ist der Einäugige König, ist ein Sprichwort, das die literarhistorische Kritik, so sie anders gerecht und billig sein will, nicht unbeachtet lassen darf. Wenn ein ganzes Jahrhundert oder ein ganzes Volk in diesem Jahrhundert krankt und leidet, so verräth es schon einen gesunden, kraftvollen und geistesklaren Mann, in solcher Zeit der Verwesung und des Verfalls aufrecht dazustehen und, unergriffen vom Siechthum der Zeit, anzukämpfen gegen die Feinde hüben und drüben. Wir haben bei der Beurtheilung der geistigen Arbeit eines solchen Mannes nicht zu fragen, was hat er Dauerndes und Ewiges geschaffen, sondern zu prüfen, ob es nicht ein Zeichen von Kraftfülle und Gesundheit sei, wenn in so verwahrlosten Zeiten auch nur ein solches Werk gezeitigt wurde. Wohl giebt es geniale Naturen, deren Werke gleichsam zeitlos sind, d. h. die zwar ihren Ursprung in der Zeit haben, aber sogleich nach ihrer Geburt unabhängig dastehen als die Vertreter des Ewigen gegenüber dem Vergänglichen und Wechselvollen; aber die Menschen können sozusagen den Bedarf an geistiger Nahrung nicht nur aus den Werken der tiefen und originellen Denker bestreiten. Goldbarren sind werthvoll, aber sie taugen nichts für den gewöhnlichen Ver-

kehr; sollen sie diesem nützen, so müssen sie in die Münze wandern und dort mit Kupfer versetzt werden. Ein Beispiel aus dem Gebiet der jüdischen Religionsphilosophie, welches der Zeit nach eng an den von uns zu behandelnden Gegenstand angrenzt, wird genügen, um diese Behauptung zu bestätigen. Jüdische Denker von Belang halten es für einen Vorzug des Judenthums, daß niemals eine Dogmatik innerhalb desselben feste Wurzeln gefaßt hat. Maimonides, der, in allem hochhinausragend über die gewöhnlichen Köpfe, darin mit seinen Zeitgenossen fast auf gleicher Linie stand, daß in ihm der Sinn für Geschichte, für das Eigenartige eines Volkes, einer Religion nicht genügend ausgebildet war, hat bekanntlich auch dieses Fremdartige in das Judenthum hineintragen wollen. Da trat Chasdai Kreskas in die Schranken und mit wuchtigen Gründen schlug er den Gegner aus dem Felde. Die Schlacht war gewonnen, aber die Wenigsten erfuhren etwas davon. Das **Or Adonaj** war jenem Lichte vergleichbar, von dem die Rabbinen sagen, daß es, am ersten Schöpfungstage erschaffen, für die Zeit des Heils aufbewahrt würde; es war eine Ampel, die nur den Erleuchteten leuchtete. Der Gedanke Chasdai's wäre dem Judenthum verloren gegangen, hätte ihn nicht Albo aufgegriffen und ein populäres, allgemein verständliches Buch darüber geschrieben. Das Buch drang in das Volk, und weil das Gold Chasdai's in der Albo'schen Legirung einen beträchtlichen Kupfergehalt hatte, drang es tief in das Volk und hat der maimonidischen Anschauung ein kräftiges Paroli geboten. So sind die nicht-originellen Denker ihrer Zeit nothwendig; die erhabenen Denker, die Könige im Reiche der Gedanken, können ihrer Kärrnerarbeit nicht entbehren; und der betrachtenden Nachwelt sind jene wichtig als „Zeichen der Zeit". Sie gewinnen an Werth, wenn die echte Originalität, eine freilich allezeit seltene Waare, damals ganz besonders rar und schwer zu beschaffen gewesen ist; und sie verdienen hohe Beachtung, wenn sie einer Zeit entsprungen sind, in der die

falsche Originalität, die Denkselbstständigkeit, welche der große Dichter als ein Narrenthum auf eigene Faust erklärt hat, sich über die Maßen breit gemacht hat. Nach diesem Kanon wollen wir in Folgendem die religionsphilosophischen Ansichten Elia del Medigo's, soweit sie im **Bechinath Hadath** „Prüfung der Lehre" niedergelegt sind, charakterisiren und beurtheilen. Der Aufsatz, in welchem E. d. M. seine Religionsphilosophie vorträgt, hat einen sehr kühnen Titel und einen sehr zahmen Inhalt. Reggio, welcher in einer seiner Ausgabe des **Bechinath Hadath** beigefügten Note die prahlerischen und ungehörigen Titel der meisten in den letzten Jahrhunderten herausgegebenen jüdischen Werke rügt und lächerlich macht, dagegen unsern Verfasser wegen seiner nüchternen und sachgemäßen Bezeichnung lobt, hätte wohl daran gethan, sein Lob ein wenig einzuschränken. Die philosophische Kritik der Religion, welche uns der Titel erwarten läßt, ist in der kleinen Arbeit del Medigo's spärlich anzutreffen. Die Schrift mochte dem Bedürfniß seines zur Zeit der Veröffentlichung kaum siebzehn Jahr alten Schülers Saul Cohen genügt haben; aber kaum der begeistertste Lobredner E. d. M. wird das Selbstlob unterschreiben, welches sich der Verfasser am Schluß des Werkes giebt, wenn er sagt, wem seine Andeutungen nicht ausreichten, den würde auch eine von zehntausend Kameelen getragene Bücherladung nicht zufrieden stellen. Der umfassende Geist eines Maimonides, der geniale Tiefsinn Chasdai's, Gersonides schlagfertige Kühnheit waren nicht auf den Mann übergegangen, der damals in Italien der von Juden und Christen gefeierte Vertreter der jüdischen Philosophie war. Gar nicht zu reden davon, daß auch nicht ein Bruchtheil der dichterischen Phantasie ihm geworden war, mit deren Blumen Ibn Gebirol die Abgründe seiner philosophischen Forschung verdeckte. Del Medigo war nach solchen Vorgängern — ein Epigone. In einer Zeit lebend, in welcher das Alte seinen Werth verloren hatte, und das Neue in unklarer, unbestimmter Gestalt sich erst zum Lichte rang,

begnügte er sich damit, in einzelnen Puncten die überkommenen Autoritäten zu bekämpfen, um sich ihnen in den Hauptfragen nur um so inniger anzuschließen. Scheu und zaghaft weicht er jeder bestimmten Meinungsäußerung aus; hat er in der einen Zeile der freien Forschung ein Zugeständniß gemacht, so widerruft er es in der folgenden, um in der dritten den Widerruf wiederum einzuschränken. Und dennoch hat er einige Wahrheiten ausgesprochen, die jenen großen und bahnbrechenden Geistern entgangen sind und die durch die glänzendsten Speculationen nicht ersetzt werden können. Und nicht der geringfügigsten eine ist die, daß Religion und Philosophie zwei ganz getrennte Wissensgebiete sind, deren Erkenntniß auf ganz verschiedenen, weit von einander abweichenden Wegen erworben werden müsse. Man kann sagen, daß ein echter Denker schwer, ja schwerlich diese Scheidewand beachten kann, daß er im Gegentheil immer bestrebt sein wird, den Inhalt der Religion mit der Wissenschaft zu durchdringen; man kann behaupten, daß diese „doppelte Buchführung" überhaupt ein unangenehmes Geschäft sei, welches weder der Religion noch der Philosophie zu gute komme, weil die rechte Erkenntniß nur eine sein könne, daß also die Religion wesentlich Schaden nehme und in dumpfen, gedankenlosen Aberglauben auszuarten drohe, wenn sie von jedem Hauche freier Forschung und philosophischer Prüfung abgesperrt würde; und dennoch lehrt ein flüchtiger Blick auf die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie, wie viel gedankliche Kraft vergeudet worden und zu Grund gegangen ist, weil wegen der mannigfachen und zahlreichen Berührungspuncte die wesentlichen und unterscheidenden Merkmale der religiösen und philosophischen Erkenntniß in Vergessenheit gerathen sind. Freilich müssen wir, um del Md. Verdienst auf das rechte Maß zurückzuführen, hervorheben, daß schon fast zwei Jahrhunderte vorher Thomas v. Aquino ganz denselben Gedanken ausgesprochen und wissenschaftlich zu be-

gründen und zu erläutern versucht hat; er spricht zuerst den Unterschied zwischen der Widervernunft und der Uebervernunft aus, der nachher unter dem Namen des Thomismus bis auf die neueste Zeit unter verschiedenen Formen maßgebend für die christliche Religionsphilosophie geblieben ist. Demnach gebührt Elia nur das praktische Verdienst, einen in einer andern Sphäre des geistigen Lebens längst ausgesprochenen Gedanken in das Judenthum eingeführt zu haben. Aber auch dies verräth schon einen klaren, verständigen Mann, das Tüchtige in fremder Geistesarbeit herauszufinden und gleichsam das fremde Gewächs mit Geschick auf heimischen Boden zu verpflanzen. Wohl hatte schon Maimonides bei einzelnen unlösbaren Problemen darauf hingewiesen, daß die aristotelische Weltanschauung und die göttliche Offenbarung sich nicht decken; aber dieser Satz war ihm eine **ultima ratio**; und gar häufig versuchte er alle möglichen und einige unmögliche Mittel, ehe er zu ihm seine Zuflucht nahm. Wohl hatten schon die orthodoxen Rabbinen Spaniens und Frankreichs von der Unverträglichkeit der Philosophie mit der Religion viel gelärmt und gepoltert; aber diese Männer waren ja die Feinde jeglicher Forschung, die sich über „die vier Ellen der Halacha" hinaus wagte; sie verurtheilten zumeist ohne genügende Einsicht in die Sache, und wir würden unserm Verfasser Unrecht thun, wenn wir ihn, den Philosophen, der aus klarer wissenschaftlicher Ueberzeugung über eine Frage urtheilt, zu deren Prüfung er durch seine Bildung vorzüglich befähigt war, wenn wir ihn in eine Reihe stellten mit diesen in ihrem Fache so tüchtigen und ehrenwerthen, aber nach dieser Richtung *nicht urtheilsberechtigten* Männern. Zudem ist es ja auch sachlich gar nicht dasselbe, wenn die Philosophie oder wenn die Forschung überhaupt aus dem religiösen Gesichtskreis gebannt wird. Elia that das erstere, die strenggläubigen Rabbinen das letztere. Hieraus resultirt auch die Stellung, welche Elia zur neuen Kabbala eingenommen hat. Welchen Umständen verdankt diese Wis-

senschaft, die sich wie eine Schlingpflanze um den Stamm der jüdischen Religion gewunden und ihn Jahrhunderte lang aller Kraft und aller Frische beraubt hat, ihre Blüthe? Der Erstarrung, welche Philosophie und Orthodoxie zugleich in das Judenthum gebracht hatten. Die Philosophen glaubten starr an den Aristoteles; die Rabbinen starr und ausschließlich an den Talmud; der Geist des Judenthums, wie ihn Jehuda Halevi so prächtig in seinem religionsphilosophischen Werk zum Ausdruck gebracht hatte, er waltete nirgend. Unfreiheit überall, im Lager der Denker wie im Lager der Gläubigen nach gut mittelalterlicher Sitte. Jedes Studium bestand hauptsächlich darin, andrer Leute Gedanken noch einmal zu denken. Eigene Gedanken, das war eine verpönte Waare, die keinen Kurs hatte; man vergaß vollständig, daß nur Selbstdenken klug macht; der Verstand war immer thätig; aber er wurde nicht gesättigt mit neuen Anschauungen und Ideen und ging bei aller Arbeit leer aus. Was Wunder, daß das Gemüth übervoll wurde, und die tiefern Naturen wie Nachmani sich in die Irrgärten der Mystik zurückzogen, in denen keine Fesseln einer engherzigen Schule die freie Bewegung hemmten. Die Freiheit im Reich der Träume schien vielen begehrenswerther als die Unfreiheit im Gebiet der Gedanken. Jede starre Dogmatik, mag sie nun innerhalb der Religion oder innerhalb der Philosophie herrschen, erzeugt eine überschwängliche Mystik. E. d. M. lebte in einer Zeit, in welcher das Ansehen des Aristoteles zu erbleichen begann; er selbst bekämpfte, wie uns berichtet wird, die Ansichten des letzten großen jüdischen Aristotelikers, des Gersonides, weil er ihm zu kühn an den Grundvesten der tradirten Lehre zu rütteln schien; er hatte die Uebertreibungen der jüdischen Aristoteliker erfahren, er sah mit Schrecken, zu welchen Verirrungen die Mystik führte; welchen Reiz konnten auf ihn, den genauen Kenner des Aristoteles und seiner Interpreten sowie der jüdischen Religion, die nebelhaften

Anschauungen seines Zeitgenossen Jochanan Aleman z. B. ausüben, mit dem er die Gunst des Grafen Pico theilte? Bei ihm waren die Ursachen nicht vorhanden, welche der Mystik zu so großem Einfluß verholfen hatten, und deswegen nahm er Stellung gegen sie. Freilich ist er nicht in allen seinen Ausführungen gegen dieselbe glücklich; wenn er ihr Alter angreift, wenn er sagt, daß die Autoritäten früherer Zeiten nichts von ihr gewußt haben, so behauptet er unseres Dafürhaltens mehr als er beweisen kann. Behaupten die Kabbalisten, um eine recht große Ahnenreihe zu gewinnen, nichts weiter, als daß irgend eine Art von Geheimlehre schon zur Zeit der Mischnahlehrer bestanden und seit dieser Zeit fortbestanden hat, so können sie sich mit Fug und Grund darauf berufen, daß die Existenz einer solchen Lehre in der Mischnah vorausgesetzt wird, daß das „Sepher Jezirah" „das Buch der Schöpfung" in den beiden Talmuden, in dem babylonischen sowohl als in dem ältern jerusalemischen erwähnt und von Männern wie Saadia und Jehuda Halevi hoher Beachtung gewürdigt wird. Ohne der an einzelnen Stellen geradezu komischen Beweisführung Joseph del Medigo's beizupflichten, welche nur zu sehr dazu angethan, den Verdacht zu bekräftigen, daß er mit seinem „Mezaref" die Kabbalisten weit mehr hat äffen als vertheidigen wollen, kann doch nicht geleugnet werden, daß die Kabbalah älter ist, als ihre Gegner zugestehen wollen. Dagegen hat E. M. ein Recht zu behaupten, daß die Männer, welche den Stolz und die Zierde des Judenthums ausmachen, sich nicht viel um sie gekümmert und ihr nur geringen Einfluß auf das praktische Leben gestattet haben. Den Sohar erklärt er für das Werk eines Fälschers, und die ganze Wissenschaft hält er für absurd, da sie sich Kabbalah nenne, während in Wahrheit zwischen ihren Lehrern auch nicht in einem Haupt- und Grundsatz Uebereinstimmung herrsche; und da sie wider vernünftige Dinge lehre, die kein Mensch, weil sie den Denkgesetzen widersprächen, glauben und die deshalb die Religion nicht lehren könne. Er findet in

den Werken der Kabbalisten keine neue Gedanken, sondern längstwiderlegte Ansichten alter Philosophen, besonders der Neuplatoniker, welche letztere Behauptung freilich wieder darauf hinführt, daß die Kabbalah älter ist, als der Verfasser zu glauben scheint, da die Neuplatoniker nur im Anfang und zum Schluß des Mittelalters auf die Weltanschauung und Bildung der Zeit entschiedener eingewirkt haben. Elia hat durch diese Angriffe den Fortschritt der Kabbalah nicht zu hemmen vermocht; nichts desto weniger hatten seine Schrift, zumal sie nach dem freilich niemals ganz zuverlässigen Zeugniß seines Epigonen Joseph eine ganz ungewöhnliche Verbreitung gefunden hat, nichts desto weniger hatten seine Schrift und ähnliche andere den ganz unberechenbaren Nutzen, daß sie daran erinnerten, es gäbe noch ein anderes Judenthum als jenes durch die Mystik verkrüppelte und verkümmerte. Diese Schriften sind manchen diplomatischen Protesten vergleichbar; für den Moment sind sie fruchtlos und können den Gang der Ereignisse nicht aufhalten. Zur rechten Zeit aber erinnert man sich ihrer und benutzt sie als Handhabe gegen den Gegner. Daß die soharitische Mystik immer wieder an ihren etwas mysteriösen Ursprung erinnert wurde, daß sie fort und fort gezwungen wurde, sich gegen die böswillige Verleumdung, welche ihr Herkommen als etwas zweifelhaft darstellte, zu vertheidigen, das hielt die Geister wach und schützte das Judenthum davor, in dem Dunst und Nebel eitler Schwärmerei zu Grunde zu gehen. Weil Elia im ruhigen Tone eines Referenten die Kabbalah bekämpft, hielt sich Joseph del Medigo für berechtigt, seine Gegnerschaft derselben anzuzweifeln, wie jeder unbefangene Leser des **Bechinath Hadath** zugeben wird, ohne einen erheblichen Grund.

Wenn er mild, schonend und ruhig *urtheilt* und auch *verurtheilt*, so hat das seinen Grund darin, daß er nicht reizen, sondern versöhnen will. Ihn schmerzte tief und schwer der Jammer und das Elend seiner Zeit. Die große Masse auch der Talmudkundigen merkte kaum den Verfall, und wenn sie ihn

merkten, — sie hielten es ja dem natürlichen Lauf der Dinge entsprechend, daß die nachgeborenen Geschlechter immer unreifer und untüchtiger werden. Der Baum der Menschheit sei in der herrlichsten und üppigsten und vollendetsten Entfaltung gewesen am Tage, da er gepflanzt wurde, seit dieser Zeit welke er langsam dahin; sie kannten nicht die Ursachen des Verfalls und hielten ihn für die nothwendige Erfüllung eines Naturgesetzes, während in vielen Fällen sie selbst ihn hervorgerufen hatten. E. d. M. wußte und begriff seine Zeit als ein Glied in der Kette der Jahrhunderte, jedoch er sah mit Betrübniß, wie das Judenthum immer reicher an Zank und Fehde und immer ärmer an großen fruchtbaren Talenten wurde. In dem Unglauben der Philosophen, in der Starrheit der Strenggläubigen, in der Schwärmerei der Kabbalisten erblickte er die Ursachen des Verfalls, der unaufhörlichen Reibungen und Spaltungen, welche die beste Kraft des Volkes verzehrten, und durch versöhnliche Rede wollte er die Gemüther zusammenführen. Deshalb verleugnet er jedoch nie seine Hinneigung zu philosophischer Auffassung der Religion. Die Agadah ist für ihn nicht bindend, sie hat für ihn keine höhere Autorität als andere Aussprüche bedeutender Männer; nur gegen die Verächter der Agada machte er Front und sagt, die, welche die Aussprüche solcher Männer verspotten, seien nicht viel besser, als die Gottesleugner; sie selbst seien verächtlich, weil sie die Weisen verachten, und wiederum sagt er von denjenigen, welche alles in der Agadah im wörtlichen Sinne auffassen, sie seien nur Menschen der Gattung nach, ohne Individualität und geistiges Vermögen. Es ist eine religiöse Pflicht der Kundigen, nach den Gründen der biblischen Gebote zu forschen; und zwar seien diese Gründe rein ethische; nur müssen wir bescheiden die Resultate unserer Forschungen nicht als unbedingte Wahrheit, sondern für nichts mehr als das Ergebniß unseres subjektiven Meinens betrachten. Er wisse wohl, fährt er fort, daß die Strenggläubigen ihn deswegen verdammen werden als einen Abtrünnigen; aber

ihm sei es ein Trost, sich hierin in Uebereinstimmung zu wissen mit den geistigen Führern seines Volkes; während jene Ansicht, die der Forschung Thür und Thor verschließe, keinen Stützpunkt in den Werken der Vorfahren finde. Nur müsse man über dem Forschen nach dem Zweck der Gebote die Uebung nicht vergessen. Wer dies thue, sei ein Leugner, ein Vernichter und Verächter der Lehre und der härtesten Strafe würdig, das sei eine Afterweisheit, die mit der echten Weisheit nichts gemein habe; Menschen ihrer Art hätten die Wissenschaft beim Volke in Mißkredit gebracht, das den falschen Flitter vom Golde nicht zu unterscheiden wisse. Und nun er die Forschung gerettet hat, wirft er eine andere Frage auf, für die uns freilich fast das Verständniß abhanden gekommen ist, deren Erörterung sich jedoch durch das ganze Büchlein hindurchzieht, und diese lautet: Dürfen wir die Resultate unserer Forschung, die wir ehrlich glauben, — veröffentlichen? Wunderlich wie die Frage ist auch die Art, wie er sich windet und wendet, um sie zu beantworten. Er kann nicht leugnen, daß die Bibel selbst die Begründung einiger Gebote enthalte; daß die Weisen früherer Zeiten ohne Scheu ihre Ueberzeugungen ausgesprochen haben. Aber wiederum verschweige ja auch die Bibel so häufig ihre Gründe; und wie leicht könne Unheil entstehen; auch Salomo sei gestrauchelt, denn die Menschen seien so begehrlich, und ihr Geist so schwach, und die Bibel so tiefsinnig und vieldeutig u. s. w. Darum sei es förderlich, die Bibel in zwei Theile zu zerlegen, die Forschungen über den einen dürften veröffentlicht, die über den andern müßten unterdrückt werden; oder die tiefen Denker eines jedes Zeitalters sollten jedesmal eine Auswahl treffen; das Allerbeste jedoch sei, wenn gar sehr wenig hierüber veröffentlicht werde. Den Zuwiderhandelnden treffe Gottes Zorn. So kleinmüthig und schwachherzig waren damals die Besten geworden durch die Trübsal der Zeiten. Denn trotz Alledem gehört Elia zu den Besten seines Zeitalters. Erwägt man die damaligen wissenschaftlichen Zustände unter den

Juden, so werden wir schon dies für einen nicht geringen Beweis seiner Denkgläubigkeit ansehen, daß er seine Sätze durch logische Deduktion und nicht durch künstliche mehr oder weniger geistreiche Deutung von Bibelversen und Talmudstellen zu erhärten bestrebt ist. Seine Deduktion ist häufig unzulänglich und abgebrochen; aber wir werden dies nicht gar zu hart beurtheilen, wenn wir bedenken, daß Elia im sieben und dreißigsten Lebensjahre, in einem Lebensalter starb, in welchem für einen alten Römer noch nicht einmal die **juventus** aufgehört hatte. Nirgends jedoch vermissen wir bei ihm den Ernst der Wissenschaft, nirgendswo entdecken wir bei ihm das Bestreben, den gedankenlosen Leser zu blenden, statt den denkenden zu überzeugen. Mag einer von der Würde der Philosophie so schlecht denken als er will, unwillkührlich wird er sie bedauern, wenn er sieht, wie sie, die großen Geister die Königin der Wissenschaften genannt haben, von den dem E. d. M. zeitgenössischen jüdischen Philosophen zu allerhand Kunststückchen der homiletischen Interpretation gemißbraucht wird, und wenn, was das Schlimmste ist, diese künstlichen Deutungen als Forschung und Wissenschaft feilgeboten werden. Die jüdische Philosophie war ausgegangen von der Bibelexegese, sie ging auch darin unter. Aber Philo und die Talmudisten entschädigen für die falsche Methode durch die Tiefe der Gedanken, die Fülle der Ideen. Wir verzeihen es dem guten Gedanken, wenn er sich auf eine etwas seltsame Weise bei uns einführt und freuen uns des Besitzes. Wie geistvoll haben nicht besonders die Talmudisten die erhabenen Anschauungen, die eine spätere Zeit gereift hatte, in das Bibelwort hineingewebt. Aber schon Saadia hat hierin des Guten zu viel gethan; am Schluß des Mittelalters artete es vollends aus; jedes Zeitalter, das arm ist an Ideen, ist reich an frostigem, leerem Witz; arm an neuen Gedanken, arbeiteten sie ihren Witz daran ab, irgend einen alten Gedanken in irgend einen Bibelvers gleichsam hineinzuschmuggeln und waren dann naiv genug, diese unterhaltlichen,

zuweilen nicht ganz geschmacklosen Homilien für Philosophie auszugeben. Auch hierin ist Elia ein Einäugiger unter Blinden; nicht hellsehend genug, um auf dem Gebiete des Geistes die Ideen zu schauen, welche seinen Vorgängern entgangen waren, aber vom Ernst der Wissenschaft erfüllt, wollte er nicht durch Blendwerk gewinnen; er hat als denkender Mann Zutrauen zur Kraft des Gedankens und glaubt, wenn auch nicht ohne Schwanken, an seine siegende Allgewalt, selbst wenn er nicht durch geistreiche Zuthat dem verdorbenen Geschmack des Zeitalters mundgerecht gemacht wird. Sein Ausdruck ist keusch und knapp, kurz und gedrängt, ohne den bestrickenden Reiz der Poesie und ohne den verwirrenden Zauber des Witzigen und Geistreichen. Und weil er klaren und nüchtern Sinnes ist, hält er sich auch fern von der Uebertreibung, nur den als religiösen Israeliten gelten zu lassen, der die jüdische Lehre in ihrer Wahrheit und ihrem tiefern metaphysischen Inhalt zu begreifen sich gemüht hat; er sagt sich, daß eine solche Forderung thöricht, weil unerfüllbar sei, daß dadurch der großen Masse die Fähigkeit, religiös zu sein, abgesprochen werde; er weiß auch den Schaden zu würdigen, den die Religion dadurch erleidet, wenn unklare und unreife Geister zum Nachdenken über die höchsten Fragen gleichsam kommandirt werden; daß ein flüchtiges und oberflächliches Studium der Religion und ihrer Lehrsätze die Religiösität weit eher untergrabe als stütze, ist eine Erfahrung, die man vielfach schon gemacht hatte, bevor Pascal in seinem bekannten antithetischen Aperçu sie zum fliegenden Worte gestaltete. Deshalb macht er einen Unterschied zwischen dem „Hamon", zwischen der großen Masse und den Auserkorenen, die durch glückliche Geistesgaben und angemessene Lebensstellung den Beruf haben, die Gefilde der religiösen Theorie anzubauen. Im Widerspruch mit den Starrgläubigen, welche die Wissenschaft als ein allen Israeliten gleich gefährliches Gift verpönten und dem Verstande gebieten wollten, nicht zu denken, scheint ihm das Nachdenken über die religiösen

Probleme innerhalb gewisser Grenzen eine Pflicht aller derer, welche die nothwendigen, die rechte Erfüllung dieser Pflicht erst ermöglichenden Eigenschaften besäßen. Freilich wußte auch er nicht Maß zu halten, er verzerrte den richtigen Gedanken dadurch, daß er die Trennung dieser beiden Klassen allzustark betonte und aus den Auserkorenen gleichsam eine Zunft bilden wollte, welche, losgelöst vom Volke, die höchsten Fragen der Religion besprechen sollte; er ahnte nicht, daß er damit die Wege der Kabbalisten ging, die er bekämpfte; doch Alles im Geheimen und zunftmäßig zu betreiben, das lag nun so in der Weise der Zeit.

Nach dieser ausführlichen Charakteristik, welche das Eigenthümliche und Originelle in den Ansichten Elia del Meligo's hervorzuheben sich bemüht hat, dünkt uns die vollständige Analyse des Inhalts des **Bechinath Hadath** nicht nothwendig, weil er in allem Andern ganz den Spuren Maimuni's folgt. Wenn er gelegentlich die Gegner der maimunischen Dogmatik, die zwar nicht genannten aber sicherlich gemeinten Verfasser des **„Or Adonaj"** (Licht Gottes) und des **„Ikarim"** (Grundlehren) bekämpft, so thut er es mit Maimuni's Autorität und dessen Gründen, niemals mit eigenen. Auch das Schlußcapitel, in welchem er sich nach Art moderner malkontenter Autoren jede, „übelwollende Kritik," was heißen soll jeden Tadel, verbittet, und der bombastische Schluß mit den zehntausend Kamelen könnte füglich unerwähnt bleiben, wenn wir nicht zu seiner Entschuldigung hinzufügen wollten, daß in der That Tadelsucht und Lust an Polemik damals über Gebühr den Ernst der Wissenschaft beeinträchtigt haben. Alles in Allem war Elia del Medigo weder ein tiefer Denker, noch ein großer Schriftsteller; er spricht sich gleich im Eingang seines Buches selbst das Urtheil, wenn er sagt, daß traurige politische und sociale Zustände stets auch den Verfall der Literatur herbeiführen. Wo sollte mitten unter den Verfolgungen und Qualen den Juden der freie Blick und die Samm-

lung herkommen, ohne die keine literarische Arbeit von Belang denkbar ist? Und dennoch ist uns die Arbeit del Medigo's lieb und werth. Sein Buch ist mit Recht mit „einer Oase in der Wüste" verglichen worden. In der Wüstenei und geistigen Verwilderung, über die er schmerzlich und rührend klagt, ist er klar und besonnen genug, den Feind zu erkennen, und auf die rechten Wege hinzuweisen, die aus der Wildniß hinaus auf die geebneten Bahnen führen, welche die erhabenen Geister früherer Jahrhunderte hergerichtet hatten.

Beiträge zur Sacherklärung der Mischnah.

(Fortsetzung von S. 271.)

6) Nicht wenige Gesetze in der Mischnah betreffen das Steuerverhältniß zwischen Juden und Römern in Judäa, und dieser Punkt erheischt ganz besonders eine klare Auseinandersetzung. Als römische Steuereintreiber werden genannt מוכסין, גבאין, ferner אנסין und מסיקין (מציקין), ohne daß festgestellt wäre, ob alle diese Bezeichnungen identisch sind, oder von einander differiren. Ganz besonders verdient das Gesetz in Betreff der Naturalabgabe von dem Ertrage des Erlaßjahres an die Römer eine Beleuchtung. Unter Pomperius wurde das judäische Land den Römern zinsbar. Bekanntlich hat Julius Cäsar für Judäa die Naturalienlieferung vom Sabbathjahr erlassen, weil die Judäer in diesem Jahre weder die Baumfrüchte abnehmen, noch die Saat bestellen [1]). Diese Abgabenfreiheit vom siebenten Jahre

[1]) Josephus Alterth. XIV, 10, 6: *Χωρὶς τοῦ ἑβδόμου ἔτους, ὃν*

hörte mit der Zunahme des Druckes auf. Die eingetretene Aenderung in dieser Beziehung wird in einer Mischnah (Synh. III, 6) angedeutet, aber in so barocker Construktion, daß sie schon in der nächsten Generation nicht recht verstanden wurde — und interpretirt werden mußte.

Diese Andeutung ist nur gelegentlich bei einem Gesetze gemacht, welche die Unfähigkeit zur Zeugenschaft bestimmt, אלו הן פסולין (לעדות) המשחק בקוביא . . . וסוחרי שביעית. אמר ר׳ שמעון בתחלה היו קורין אותן אוספי שביעית משרבו האנסין חזרו לקרותן סוחרי שביעית. Die Unbeholfenheit dieser Construktion ist durch die Lesart des jerus. Textes um nichts verbessert, welche lautet: אמר ר׳ שמעון מתחלה לא היו קורין אותן אלא אוספי שביעית משרבו האנסין וכו׳. Mit Recht bemerkt der babylonische Talmud, daß der Passus ganz unverständlich ist: מאי קאמר?

Die Construktion läßt sich indeß durch die L.A. der Tosifta einigermaßen rektificiren. Das. c.v. lautet sie nämlich ausführlich: ר׳ מאיר היה קורא אותן אוספי שביעית ר׳ יהודה היה קורא אותן סוחרי שביעית אמר ר׳ שמעון מקיים אני דבר שניהן. הא כיצד? עד שלא רבו האונסין (האנסין) הא קורין אותן אוספי שביעית ומשרבו האונסין היו קורין אותן סוחרי שביעית. Zwar bedarf diese L.A. auch noch der nachhelfenden Emendation, aber diese ergiebt sich von selbst. Zunächst muß man lesen ר׳ מאיר אומר היו קורין אותן und eben so ר׳ יהודה אומר היו קורין אותן. In der Mischnah-Sprache bedeutet nämlich קרא u. A. „Jemandem einen Schimpfnamen beilegen"; vergl. Sotah (IX 9), wo von einem Zelotenführer gleich Eleasar b. Dinai erzählt wird, er habe eigentlich חחינה בן פרישה geheißen, man habe ihm aber wegen seines mörderischen Handwerkes den Schimpfnamen „Mördersohn" gegeben: חזרו לקרותו בן הרצחן. Demnach ist der Sinn der Tosifta folgendermaßen zu verstehen. Man soll diejenigen, welche am Sabbatjahre die Feldfrüchte sammeln, nicht zur Zeugenschaft zulassen, weil das Volk, die öffentliche Meinung, sie mit einem Schimpfnamen brandmarkt. R'Meïr referirt, man habe sämmtliche Früchtesammler ohne Unterschied gebrandmarkt,

---

Σαββατικὸν ἐνιαυτὸν προσαγορεύσιν, ἐπειδὴ ἐν αὐτῷ μήτε ἀπὸ τῶν δένδρων καρπὸν λαμβάνεσι, μήτε σπείρεσι.

folglich seien sie sämmtlich unfähig zur Zeugenschaft. R'Jehuda dagegen meinte, nur diejenigen, welche mit den gesammelten Früchten des Erlaßjahres Geschäfte machen, unterliegen der Aechtung, nicht aber diejenigen, welche nicht aus Eigennutz ihre Feldfrüchte sammeln. Dazu bemerkt R'Simon: **distinguendum est.** Ehe die Zwinger überhand nahmen, traf die Brandmarkung Alle Sammler, später aber traf sie nur diejenigen, welche Geschäfte damit trieben.

Ueberhaupt ist dabei zu bemerken, daß für die Kategorien, welche in dieser Mischnah aufgezählt sind, das Motiv der Ausschließung von der Zeugenschaft lediglich von der **vox populi** genommen ist; denn an sich ist kein Grund vorhanden, denjenigen, welche das Sabbathjahrgesetz übertreten, die Glaubwürdigkeit zur Zeugenaussage abzusprechen. Nur weil es in der öffentlichen Meinung als Infamie galt, ebenso wie Würfelspielen, Wuchern und sich auf Wetten verlegen (מפריחי יונים), wurden die Unfähigkeit, Zeugniß abzulegen, daran geknüpft. Aber die öffentliche Meinung ändert sich und zwar hat sie sich in Bezug auf das Sammeln der Feldfrüchte am Sabbathjahr geändert, daß nur diejenigen verachtet waren, welche um Geschäfte halber das Sabbathjahrgesetz übertraten. Warum? Weil die Nothwendigkeit alle Feldbesitzer zwang, die Früchte auch an diesem Jahre zu sammeln.

Die veränderte Stimmung in Folge des Verhaltens der römischen Machthaber gegenüber den Judäern erklärt ein babylonischer Amora richtig: מתחלה היו אומרין אחד זה ואחד זה פסולין משרבו האנסין ומאי גינהו ארנונא . . חזרו לומר אוספין כשרין (לעדות) סוחרין פסולין. D. h. da die Römer verlangt haben, daß auch am Sabbathjahr Naturalienſteuer [1]) geliefert werden soll, so hat man erklärt, daß die Feldfruchtsammler tauglich, die Händler aber untauglich seien.

אנסין sind an dieser Stelle deutlich: Diejenigen, welche die Naturalabgaben einfordern oder erzwingen. In dem Passus der talmudischen Erklärung will der Ausdruck eigentlich sagen:

[1]) ארנונא ist, wie M. Sachs Beiträge I S. 15 nachgewiesen hat, das lateinische annona, und zwar in der Bedeutung „Getraidesteuer".

אנסין ומאי ננהו גובי ארנונא. Es sind die **coactores** oder **exactores**, die unerbittlichen Steuereintreiber, welche das Feld confiscirten, wenn die Grundsteuer oder die Natural-Lieferung nicht regelmäßig geleistet wurde. Der Ausdruck משרבו האנסין ist nicht buchstäblich zu nehmen; es ist lediglich **usus linguae** bei Verordnungen: „Dieses ist eingeführt, als die Uebertreter dieses Gesetzes allmälig zugenommen haben, als deren immer mehr wurden. Z. B.: משרבו עוברי עבירה. In unserem Falle dagegen kann nicht von allmäliger Ueberhandnahme die Rede sein, da ohne Zweifel zu einer bestimmten Zeit von Rom aus ein Edikt in Judäa angelangt ist, die Naturalsteuer auch am Sabbathjahre einzuziehen, und sich um die von Cäsar eingeführte Steuerfreiheit nicht zu kümmern. Nichts desto weniger ist auch hierbei der Ausdruck משרבו האנסין beibehalten. Ebenso bei dem Gesetze, daß man früher verlorene Gegenstände auszurufen pflegte, später aber, als die אנסין Solches verboten, machte man es unter der Hand bekannt (Baba Mezia p. 28 b): . . . משרבו האנסין התקינו, ist die Bezeichnung ungenau. Der jeruš. T. hat hier sachgemäßer die L.A. (II p. 8 c.) מן הסכנה ואילך התקינו, d. h. von der Zeit der Gefahr an, oder von der hadrianischen Zeit an verordnete man, daß verlorene Gegenstände nicht ausgerufen werden sollen.

Auch die Aufhebung der Immunität von dem Sabbathjahr datirt von der hadrianischen Zeit, wenn man die Differenz zwischen R'Meïr und R'Jehuda dabei beachtet. Der Erstere bestimmt, daß auch die Sammler von Feldfrüchten untauglich zur Zeugenschaft sein sollen, R'Jehuda dagegen meinte: lediglich die Händler mit Feldfrüchten. Darauf R'Simon: Man muß die Zeitveränderung berücksichtigen: Das will also sagen: R'Meïr wollte auch nach der Zeit, als die אנסים, **exactores**, die Lieferung am Sabbathjahr erzwangen, die Sammler gebrandmarkt wissen. Sein Antagonist R'Jehuda aber machte die veränderte Zeitlage geltend. Die Veränderung muß also in der Zeit dieser beiden Tanaïten eingetreten sein, und das war die hadrianische oder unmittelbar nach hadrianische Zeit vom Jahre 135 an. Es ist nicht anzunehmen, daß Hadrian oder seine Schergen, welche jede Aeußerung des jüdisch-religiösen Lebens mit schwerer Strafe bedrohte, das Sabbathjahr-Gesetz berücksichtigt haben soll. Eher ist anzunehmen, daß in der Zwischenzeit

vom Fall Bethars und bis zum Tode Hadrians 135—138 das judäische Land durch den dreijährigen Krieg so verwüstet war, daß die Erhebung von Naturalien von selbst unmöglich war. Dann mag das Aufhören der Immunität für dieses Jahr von seinem Nachfolger Antoninus Pius datiren, der die blutige Verfolgung seines Vorgängers nicht fortgesetzt hat, aber die Milde nicht so weit ausgedehnt wissen mochte, die Steuerfreiheit für das siebente Jahr fortbestehen zu lassen.

Wir haben aus dieser Mischnah die richtige Bedeutung des Wortes אנסין gewonnen, daß darunter nicht „Räuber," zu verstehen sind (wie die Comment. es auffassen), sondern die strengen Steuerexecutoren, die Exactoren. Es ist glücklich gebildet aus dem im Syrischen und Neuhebräischen vorhandenen Stamm אנס, „Gewalt anthun, zwingen". Diese אנסין nehmen, wie gesagt, auch Confiscation von Grundstücken vor. In Tosifta (Baba Kama X) wird eine Halacha angeführt: הגחל את השדה ונטלה אנס אומר לו הרי שלך לפניך. Wenn Jemand ein Feld raubt, sich unrechtmäßig in Besitz desselben setzt, und der Anas zieht es ein, so ist der Räuber nicht verantwortlich dafür. Hier ist also von Confiscation eines Feldes die Rede. Dieselbe Halacha kommt modificirt in der Mischnah (das. X 6) vor, hier steht aber statt אנס das auch sonst nicht selten vorkommende Wort מסיקין, in der Form: מסיקין אם מכח מדינה[1] הגחל את השדה ונטלוהו היא אומר לו הרי שלך לפניך. Daraus folgt ohne Weiteres, daß אנס und מסיק sich vollständig decken, daß auch dieses für den Handhaber der coactio, der Execution und Confiscation in Gebrauch war.

Aus dem Vorkommen beider Begreifungen geht deutlich hervor, daß auch Juden damit betraut wurden, Aecker für rückständige Summen zu confisciren z. B. (Tosifta Teruma I, auch das. Baba Kama p. 67a, 112a) הגנבין והגולנין והאנסין הקדישן הקדש, wenn diese Exactoren etwas gereicht, oder die

[1]) Der Talmud selbst giebt an, daß die Orthographie des Wortes zwischen ס und צ schwanke (babyl. Baba Kama p. 116 b): מאן דתני מסיקין לא משחבש ומאן דתני מציקין לא משחבש. Die Etymologie, welche das. von diesem Worte gegeben wird, ist jedenfalls verfehlt; sie ist überhaupt dunkel.

Gabe vom Getreide oder den Zehnten abgeschieden haben, so wird es von ihnen angenommen, ohne Rücksicht darauf, daß es vielleicht geraubtes Gut sein könnte. Es wird also vorausgesetzt, daß es auch jüdische אנסין **exactores** gegeben hat.

Der Executor von Rimmon, in dessen Haus ein Aaronide berufen wurde, um das Genus eines Neugeborenen zu untersuchen, wird sehr oft citirt (Tasifta Oholot **XVI.**, babyl. Pesachim. 9 **a** und Parallst.) מעשה במציק אחד של רמון שהפילה שפחתו נפל לבור וכו׳ [1]). Auch dieser war ein Judäer. Es folgt also daraus, daß ungeachtet des Hasses gegen die Römer und ihr aufgezwungenes Steuersystem sich doch Juden als Handlanger derselben hergegeben haben.

Verschieden von den אנסין oder מסיקין sind die גבאין und מוכסין. Während jene nur bei Einziehung von Ackerbesitz in Erwähnung kommen, wird von den גבאין in der Regel angegeben, daß sie ins Haus eindringen, die Abgaben einzuziehen. Man erinnere sich an das schöne ethische Gleichniß R. Akiba's (Abbot **III** 16): והגבאין מחזירין תדיר בכל יום ונפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו: Die Einnehmer gehen stets jeden Tag umher und machen sich bezahlt freiwillig oder gezwungen. Es ist bei halachischer Bestimmung öfter die Rede von den Steuererhebern, wenn sie ins Haus gedrungen sind, in wie fern dadurch levitische Unreinheit entstehen kann (Chagigah **III.** 6). הגבאין שנכנסו לתוך הבית נאמנין לומר לא נגענו. הנבאין שנכנסו לתוך הבית, הבית טמא עם יש עמהן נכרים נאמנים לומר לא נכנסנו וכו׳. (Taharot **VII.** 6) Hier ist von jüdischen Zöllnern die Rede. מוכסין dagegen scheint ursprünglich nur von Zoll- oder Hafenbeamten gebraucht zu sein, welche vom Export und Import den Zoll erhoben, d. h. von Accisen-Einnehmern, **portitores**. Denn es ist im Talmud die Rede von einem Zollhaus, wo die Abgabe entrichtet wird (Sakkah. p. 36 **a**): משל למלך בשר ודם שהיה עובר על בית המכס: אמר לעבדיו הנו מכס למוכסים . . . ממנו ילמדו כל עוברי דרכים ולא יבריחום מן המכס. Die מוכסין kamen also nicht ins Haus, sondern hielten die Reisenden an, den Zoll zu entrichten. Sie

[1]) Tossafot bemerken, daß eine L.A. lautet במוסק, das würde ein „Olivenbesitzer" bedeuten. Indessen steht diese L.A. vereinzelt.

sind nicht identisch mit den גבאין, sondern werden neben ihnen aufgeführt (Baba Kama X. 6). אין פורטין לא מחיבת המוכסין ולא מכיס של גבאין. Die Zöllner, welche jedentär gedacht werden, hatten eine Kiste (חיבה) für ihre Einnahmen, die Einnehmer dagegen, welche von Haus zu Haus zogen, hatten dafür einen Beutel (כיס). Dunkel ist aber das. die folgende Halacha נטל מוכסין את חמורו ונתנו לו חמור אחר. Es kann unmöglich bedeuten, daß Zöllner den Esel als Steuer genommen oder confiscirt haben; denn das war wohl schwerlich ihres Amtes. Neben einander werden diese beiden Kategorien noch genannt, daß sie beide, nach einer späteren Bestimmung, eben so wie andere Tiffamirte von Zulassung zur Zeugenschaft ausgeschlossen werden (Synhedr. p. 25 b): עוד הוסיפו עליהן הרועים הגבאים והמוכסין [1]). Indessen scheint מוכסין nicht bloß von Einnehmern des Eingangzolls, sondern auch von denen der Fruchtsteuer gebraucht zu sein, wenn man die Mischnah (Nedarim III. 4) in Betracht ziehet: נודרין להרגין לחרמין ולמוכסין שהיא של תרומה וכו׳. Ueberhaupt ist wohl מוכס die älteste Bezeichnung für Steuereinnehmer, da es vom Althebr. מֶכֶס derivirt, und also ursprünglich Antheil an der Umlage oder Contribution bedeutet.

Außer den אנסין, מסיקין, ferner גבאין und מוכסין werden an einer Stelle noch genannt דימוסנאי (Megillat Taanit., babl. Synhedr. 91 a): אחנטילו דמוסנאי מיהודה ומירושלם. Ich habe anderweitig nachgewiesen (Geschichte d. Juden b. III 2 S. 427), daß dieses Wort den δημοσιῶναι oder **publicani** entspricht. Es waren die Steuerpächter, welche für eine Summe die Abgaben einzutreiben ermächtigt wurden. Diese waren es, welche die Steuereinnehmer als ihre untergeordneten Beamten anstellten. Die **Publicani** waren wahrscheinlich wie in den übrigen römischen Provinzen Leute aus dem Ritterstande, die ihren Sitz in Cäsarea oder Jerusalem gehabt haben mochten.

Das Abgabensystem, welches die Römer seit ihrer Occupation von Judäa diesem Lande aufgelegt haben, ist noch nicht genau ermittelt. Im Allgemeinen werden dreierlei Kategorien

---

[1]) Auffallend ist es, daß der jerus. T. und Tosifta Synh. II nicht auch die Zöllner, wohl aber Hirten specificiren.

namhaft gemacht: ארנונא, גולגולת ואנפרות (vgl. Jeres. Ketubot X p. 34 a). ארנונא bedeutet, wie schon gesagt, Naturalsteuer, גולגולת ist Kopfsteuer und אנפרות ist wohl ἀναφορά = φόρος oder ἀποφορά, Vermögensteuer. Außerdem kam noch nach der Tempelzerstörung hinzu, daß die jährliche Tempelspende δίδραχμα in die kaiserliche Casse (fiscus) abgeführt werden mußte. Diese Abgabe bezeichnet Sveton als fiscus judaïcus, oder eigentliche Judensteuer, da die übrigen unterjochten Völker dergleichen nicht zu leisten hatten. In den agadischen Schriften wird sie als פיסין, ein abgekürzter Plural von פיסקין bezeichnet. Rechnet man noch hinzu die öfter aufgelegten Strafgelder זמיא oder זמיונות = ζημία, ζημίωμα, so hat man die ganze Scala des drückenden Joches, worüber die jüdischen Kanzelredner öfter Klage führten: אתם מגלגלין עלינו פיסין חימיונות וגולגליות וארנוניות (jeruf. Gittin V Ende u. Arech Artikel פס III und זמין). Auffallend ist, daß an allen diesen Stellen אנפרות fehlt.

Die Kanonicität des Buches Esther in der älteren synagogalen und kirchlichen Literatur.

In den Einleitungsschriften zum alten Testamente begegnet der Leser nicht selten kleinen Irrthümern und halbwahren Aussprüchen, welche aus der geringen Vertrautheit der Isagogisten mit der jüdischen Literatur aus der talmudischen Zeit entspringen. Es soll ihnen kein Vorwurf damit gemacht werden; denn die Schwierigkeit für Uneingeweihte, sich in dieser Literatur zu orientiren, ist groß, und die Auxiliarschriften gewähren keine Sicherheit. Es ist aber die Pflicht derjenigen, welche mit derselben vertraut sind, die irreführenden Urtheile zu berichtigen. Unter den isagogischen Schriften der neueren Zeit nimmt Bleek's Einleitung ins alte Test. den ersten Rang ein; sie ist mit vieler Umsicht und Besonnenheit ausgearbeitet. Und dennoch finden sich auch darin Unrichtigkeiten und nichtssagende Sätze über Punkte der spät-jüdischen oder — wie sie in diesem Kreise genannt wird — der rabbinischen Literatur, die im Interesse der wissenschaftlichen Akribie berichtigt werden müssen.

In Bezug auf das Buch Esther, mit dessen Kanonicität wir uns hier beschäftigen wollen, bemerkt Bleek (S. 404): „Die späteren Juden legen auf dieses Buch überhaupt großen Werth, stellen es zum Theil der Thora an die Seite und ziehen es allen andern Ketubim und selbst den Nebiim vor ... Doch finden sich Spuren, daß es früher auch bei den Juden nicht allgemein so hochgestellt sein kann". In Bezug auf den ersten Satz citirt Bleek Maimonides als Gewährsmann (nach Karpzow), welcher aufstellt: „In den Tagen des Messias werden alle Nebiim und Ketubim abgeschafft werden mit Ausnahme des Buches Esther". Abgesehen davon, daß Maimuni keine Autorität für solche Aussprüche ist, so wird diese Angabe von anderen Autoritäten kritisirt (vergl. zu Maimuni's Codex Megilla II 118). Der von Maimuni aufgestellte Satz beruht nämlich auf der Ansicht eines Einzelnen und noch dazu einer agadischen

Anſicht, die nichts beweiſt. Die Quelle dafür iſt der jeruſ. Talmud (Megilla I, p. 70 d und Midraſch). Die Stelle lautet: ר׳ יוחנן אמר הנביאים וכתובים עתידין ליבטל וחמשה ספרי תורה אינן עתידין ליבטל . . . ר׳ שמעון בן לקיש אמר אף מגילת אסתר והלכות אינן עתידין ליבטל. Die Stelle beweiſt alſo gar nichts für das kanoniſche Anſehen des Buches bei den „ſpätern Juden". Die andere Behauptung Bleek's von dem geringen Anſehen des Buches ſtützt ſich auf den jeruſalemiſchen Talmud (daſ.): „daß 85 Aelteſte, worunter mehr als 30 Propheten, über die Einführung des Purimfeſtes durch Eſther und Mardochai, als über eine Neuerung, wider das Geſetz geſpottet hätten, „was nothwendig vorausſetzt, daß es früher nicht allgemein bei den Juden in ſo großem Anſehen wie ſpäter kann geſtanden haben." So weit Bleek. Auch dieſe Angabe iſt falſch und irreführend. Zunächſt haben die Aelteſten über die Einführung des Purimfeſtes nicht geſpottet, ſondern haben ſich gegrämt, haben Gewiſſensſkrupel empfunden (מצערים). Sodann galt dieſe Bedenklichkeit nicht der Eſtherrolle, ſondern der Purimfeſte. Dieſe Momente ſind durchaus auseinander zu halten.

Die Talmudlehrer konnten ſich nämlich der Ahnung nicht erwehren, daß das Purimfeſt eigentlich nicht förmlich mit einem Male eingeführt, worden iſt, vielmehr nach und nach ſich eingewöhnt hat. Es galt zum Andenken an das letzte der Wunder (סוף כל הניסים, Joma p. 29 a). Durch welche Autorität iſt es den übrigen Feſteszeiten angereiht worden, oder vielmehr welche Behörde hatte Autorität genug, ein neues Feſt, eine Art Neuerung, einzuführen? Wie viele religiöſe Inſtitutionen, deren Urſprung unbekannt war, ſo wurde auch die Einſetzung des Purimfeſtes auf die große Verſammlung zurückgeführt (babl. Megilla 2 a): אנשי כנסת הגדולה תקנוהו. Im jeruſalemiſchen Talmud und im Midraſch (zu Ruth III) wird es ſo dargeſtellt, oder vielmehr der Agadiſt R. Jonathan ſtellte ſich den Vorgang ſo vor, daß Mardochai und Eſther den Männern der großen Verſammlung [1]) den Vorſchlag gemacht hätten, dieſes neue Feſt einzu-

[1]) In Monatſchr. Jahrg. 1857 (S.) iſt nachgewieſen, daß unter der Bezeichnung 85 Aelteſte und mehr als 30 Propheten (שמונים וחמשה זקנים ושלשים וכמה נביאים) in der talmudiſchen und midraſchiſchen Literatur die aus 120 Mitgliedern beſtehende כנסת הגדולה zu verſtehen iſt.

führen, diese hätte aber Bedenken gehabt, ein neues Fest gesetzlich zu verordnen, wozu nicht einmal Propheten berechtigt wären. Endlich hätte sie einen Stützpunkt dafür im Pentateuch gefunden, und die Einführung desselben gestattet: (ר׳ חלבו), ר׳ שמואל בר נחמן בשם ר׳ יונתן פ״ה וקנים ומהם (l. ועמהם) ל׳ וכמה נביאים היו מצטערין על הדבר הזה אמרו . . . . אין נביא אחר עתיד (רשאי) לחדש לכם דבר מעתה. ומרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר? לא זו משם נושאים ונותנים בדבר עד שהאיר הקב״ה את עיניהם ומצאו אותה כתובה בהורה ובנביאים ובכתובים[1]).

Es ist also aus dieser agadischen Stelle durchaus nicht zu schließen, daß das Purimfest früher bei den Juden nicht so allgemein in Ansehen gestanden, und noch viel weniger, daß das Buch Esther nicht allgemein als hagiographische Schrift anerkannt gewesen wäre, was Bleek doch eigentlich daraus folgern wollte, sondern es wird ein Stützpunkt für die Einführung des Purims gesucht.

---

[1]) Eine Verstümmelung dieser Agada kommt im babyl. Megilla vor (p. 7 a): ר׳ יונתן: שלחה להם אסתר לחכמים. כתבוני לדורות שלחו לה: הלא כתבתי לך שלישים: שלישים ולא רבעים עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה. Krochmal hat die Stelle (im More Nebuche ha-Zeman p. 116 fl.) mißverstanden und viel zu viel hineininterpretirt. Sie hängt mit der vorangehenden Agada zusammen, die ebenfalls im jerus. T. und im Midrasch vollständig erhalten ist, nur im babyl. T. verstümmelt erscheint. Ein Amora giebt nämlich im jerus. T an, die Weisen hätten in Bezug auf die Einführung des Purimfestes Bedenken gehabt, weil es mit seinen Erinnerungen Haß gegen die Juden unter den Völkern erwecken könnte. Mardochai und Esther hätten sie aber mit der Bemerkung beruhigt: daß die Geschichte dieser denkwürdigen Begebenheit ohnehin durch die persischen Jahrbücher weltbekannt sei: ר׳ ירמיה בשם ר׳ שמואל בר יצחק . . . מרדכי ואסתר כתבו אגרת ושלחו לרבותינו . . . מקבלין אתם עליכם שני ימים הללו בכל שנה. אמרו להם לא דיינו הצרות הבאות עלינו אלא שאתם רוצים להוסיף עלינו עוד . . . . . צרתו של המן. חזרו וכתבו להן אגרת שניה . . , אמרו להן אם מדבר זה אתם מתיראים הרי היא כתובה ומעלה בארכיים (dieses Wort ארכיים ist das griechische ἀρχεῖα, das in Staatsarchiven Niedergelegte, memorabilia. Im Midr. Ruth entstellt: כתובה בין הכרכים). Im babyl. T. ist der ganze Passus gekürzt und entstellt. ר׳ שמואל בר יהודה. שלחה להם אסתר לחכמים: קבעוני לדורות. שלחו לה קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות. שלחה להם כבר כתובה אני על דברי הימים למלכי פרס. Hier stets Esther allein. Auch der Name des Tradenten ist verstümmelt. Beide Agadas gehören zusammen, es sind darin die Bedenken ausgesprochen, welche sich gegen die Einsetzung des Purimfestes erheben lassen.

Indessen kommen andere Stellen im Talmud vor, welche scheinbar zum Schlusse berechtigen, daß der hagiographische Charakter des Buches Esther von einigen Gesetzeslehrern beanstandet worden wäre, während andererseits auf die Estherrolle ein sehr starkes Gewicht gelegt zu sein scheint. Diese Stellen sind weder von Bleek, noch von Andern herangezogen worden. Der Ausgangspunkt ist die Stelle im babyl. Megilla p. 7. אמר ר׳ יהודה אמר שמואל אסתר אינה מטמאה את הידים: Das Estherbuch verunreinige nicht die Hände, d. h. habe nicht den Charakter der heiligen Schrift gleich den übrigen Hagiographen. Gegen diesen paradoxen Ausspruch wirft der Talmud selbst eine Frage auf: Sollte der Autor desselben, Samuel, der Ansicht gewesen sein, daß dieses Buch nicht vom heiligen Geist inspirirt sei, während er selbst doch anderweitig zugegeben hat, daß es vom heiligen Geist geschrieben sei? למימרא דסבר שמואל אסתר לאו ברוח הקודש נאמרה. והאמר שמואל אסתר ברוח הקודש נאמרה? Die Ausgleichung, welche daselbst gegeben ist, klingt unverständlich und befremdlich: נאמרה ליקרות ולא נאמרה ליכתב; d. h. die Estherrolle ist allerdings im heiligen Geist geschrieben in Bezug auf das Vorlesen, aber nicht in Bezug auf das Niederschreiben, **quoad legendum, sed non quoad scribendum.** Die Unverständlichkeit dieser Ausgleichung haben die Tossafisten daselbst klar gelegt, ohne eine befriedigende Lösung finden zu können. Auch Krochmal's Erklärung (das.), welcher diese Stelle zum Beweise für seine eigenthümliche Ansicht von der Entstehung und dem Abschluß des Kanons herangezogen hat, ist weit entfernt, das Richtige getroffen zu haben. Er meint, daß weil die Estherrolle nicht zur Zeit der Sopherim, sondern erst später den Hagiographen einverleibt worden sei, darum sei sie von dem Amora Samuel niedriger als die übrigen gestellt worden. Diese Erklärung läßt aber den Wortsinn des talmudischen Ausgleiches unbeachtet. Auch ist es durchaus unrichtig, daß einige unserer Hagiographen früher, andere später kanonisirt worden wären, vielmehr sind sie zu einer und derselben Zeit als heilige anerkannt worden (vergl. Graetz Kohelet 158 fg.). Endlich spricht die endgültige Lösung des Talmud (das.) gegen Krochmal's Interpretation. Es wird nämlich gegen Samuel's Ansicht noch ein zweites Argument geltend gemacht, daß nach der Tradition bei dem endgültigen Abschluß des Kanon lediglich Kohelet

und das Hohelied in Frage standen, dagegen Esther eben so wenig wie Ruth beanstandet worden sei. Darauf wird Samuel's Ansicht: daß Esther nicht die Hände verunreinige, auf die Ansicht eines älteren Tanaiten zurückgeführt, auf die des R. Josua, welcher behauptete, das Purimfest mit seiner Beziehung sei immerhin eine Neuerung gewesen und sei im Pentateuch keineswegs angedeutet, habe keinen Stützpunkt darin (wie Andere behauptet haben), und darum habe das Buch Esther nicht volles kanonisches Ansehen. הוא דאמר כר׳ יהושע [1]). Wir hätten demnach schon zwei respektabele talmudische Autoritäten, R. Josua und Samuel, welche diesem Buche die kanonische Dignität abgesprochen hätten. Und dennoch haben auch diese zugegeben, daß es vom heiligen Geiste geschrieben sei, nur daß es nicht, um aufgeschrieben zu werden, vom heiligen Geiste inspirirt sei. (לא נאמרה ברוח הקדש ליכתב). Das ist schlechterdings räthselhaft.

Die Lösung dieses Räthsels dürfte aber nicht schwer sein, wenn man die Eigenheit des Buches Esther genau in's Auge faßt. Es ist unter allen Büchern des alten Testamentes das Einzige, welches nicht ein einziges Mal den Namen Gottes enthält, und überhaupt keinen Zug von dem hat, was die Theologen theokratisch nennen. Das zum Vertilgen bestimmte jüdische Volk wird allerdings gerettet, wird darin erzählt, aber nicht durch Gottes Einwirkung, sondern durch den Zufall. Zufall ist es, daß der König Ahasverus der Königin Waschti den Abschied giebt, Zufall, daß schöne Mädchen in allen Ländern gesucht werden, sie zu ersetzen, Zufall, daß Esther als die schönste befunden, dadurch zur Königin erhoben wird und dadurch im Stande ist, das Vertilgungsdekret rückgängig zu machen. Zufall ist es endlich, daß Mardochai Kunde von dem Verschwörungsplane gegen den König erhält, und dadurch wird die erste Demüthigung Hamans herbeigeführt. Und das Buch, welches diese Dinge in kühl pragmatischer Weise erzählt, ohne auch nur Gottes Fügung dabei anzudeuten, soll heilig, soll vom heiligen Geist inspirirt, soll mit einem Worte kanonisch sein? Consequent waren die alten Kirchenlehrer, welche das Buch Esther nicht als kanonisch

[1]) S. Raschi's Erklärung dazu: אבל במגילה לא נתנה ליכתב.

anſahen, nicht etwa, weil es zu ſehr „judenzt", wie Luther ſich derb darüber ausdrückte, ſondern weil es für die **regula fidei** ſo gar nichts bietet. Melito, Biſchof von Sardes, (letztes Viertel des 2. Jah.) zählt es wenigſtens nicht unter die heiligen Schriften (Euſebius Kirchengeſch. I 26). Da die chriſtliche Kirche davon ausging, daß ein kanoniſches Buch die **regula fidei** oder wenigſtens **fundamentum et columnam fidei** enthalten müſſe, ſo mußte ſie das Buch Eſther, welches keine Spur davon hat, verwerfen. Es blieb aber nicht bei dieſer Konſequenz. Origenes, der gelehrteſte Kirchenvater, welcher von den Juden abhängig war, hat ſämmtliche von der Synagoge kanoniſirte Schriften auch für die Kirche anerkannt, und da er mächtigen Einfluß auf die chriſtliche Welt hatte, ſo kam das Buch Eſther auch hier zum Anſehen. Später wurden die Kirchenlehrer wieder ſchwankend in Bezug auf dieſes Buch. Sie ſtempelten es zwar nicht zum kanoniſchen Buche, aber ſie ließen es zu, von den Katechumenen geleſen zu werden, d. h. ſie zählten es zu den *ἀναγινωσκόμενα*, gleich einigen Apokryphen: Weisheit, Sirach, Judith und Tobias (Athanaſius **epistola festalis opp. I 961 ed. Bened.**): *ἐστὶ καὶ ἕτερα βιβλία . . . οὐ κανονιζόμενα, τετυπωμένα δε παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν εὐσεβείας λόγον: σοφια Σολομῶντος, καὶ σοφία Σιρὰχ, καὶ Ἐσθήρ κ. τ. λ.* In der griechiſchen Kirche dauerte die Bedenklichkeit gegen die volle Kanonicität des Buches noch lange fort; nur die lateiniſche Kirche, die ſich von Hauſe aus mehr von Autorität als von Kritik leiten ließ, nahm **pêle-mêle** ſämmtliche Schriften in ihren Kanon auf, die von einem maßgebenden Kirchenvater anerkannt waren, nicht bloß das Buch Eſther, ſondern auch Apokryphen.

Die Synagoge dagegen ging bei der Kanoniſirung der Schriften von einem ganz anderen Geſichtspunkte aus, als die Kirche. Das Hauptmotiv zur Sanctionirung der Hagiographen war, um ſie vor Profaniſirung zu ſchützen. Daher wurde geſetzlich beſtimmt, daß Berührung der für heilig zu erachtenden Schriften (כתבי קדש) die Hände verunreinige. Die in den Schriften vorkommenden Gottesnamen (אשרות) veranlaßten zunächſt, wenn auch nicht allein, dieſe Maßregel, dieſelben vor profaner Behandlung zu ſchützen. Da nun das Buch Eſther den Namen Gottes

nicht ein einziges Mal enthält, so fiel hierbei die Hauptrücksicht fort. Der Amora Samuel hat demnach in richtiger Würdigung dieses Buches ausgesprochen, das Buch Esther verunreinige die Hände nicht, d. h. es dürfe zum Profangebrauch benutzt werden, weil das Buch selbst nichts enthält, was nicht profanisirt werden könnte. Auf der anderen Seite war gerade dieses Buch, das die Errettung Israels von sicherem Untergange erzählt, dem Nationalgefühl theuer. Alljährlich wurde daraus die Geschichte dieser Errettung öffentlich verlesen. Alle maßgebenden Lehrer erkannten an, daß es vom heiligen Geist geschrieben sei, also die Kanonicität verdiene. Und doch soll es nicht für heilig angesehen werden, gegen die übrigen Hagiographen zurückstehen und die Hände nicht verunreinigen! Diese Inconsequenz hält der Talmud Samuel als Widerspruch entgegen, giebt aber eine sehr verständige Distinktion: Der Inhalt des Buches Esther, insofern er öffentlich verlesen wird, ist allerdings heilig, vom heiligen Geiste eingegeben (נאמרה ברוח הקודש ליקרות), das Buch selbst dagegen, der materielle Theil, Pergament und Schrift, ist nicht heilig, es ist nicht gleich den übrigen Hagiographen ein heiliges Buch, eben weil es nicht Gottesnamen enthält. (לא נאמרה ברוח הקודש ליכתב). Sehr treffend interpretirt Raschi diese Ansicht (Joma p. 29 a): אינה מטמאה את הידים דלאו ספר הוא, d. h. es verunreinigt die Hände deßwegen nicht, weil es an sich nicht ein heiliges Buch ist. Mit einem Worte, diese Samuel'sche Ansicht geht davon aus, daß der Inhalt, wenn auch heilig, doch nicht der Art ist, um auch das Gefäß zu heiligen. Wenn es möglich wäre, sollte der Inhalt ohne Substrat des Buches verlesen werden. Das scheint mir die einzig richtige Auslegung dieser barock klingenden talmudischen Stelle zu sein. Gegen die Kanonicität des Inhaltes des Buches Esther hat demnach keine talmudische Autorität ein Bedenken ausgesprochen, es ist vielmehr zu jeder Zeit, seit dem es in den öffentlichen Gebrauch gekommen ist, von allen Juden hochgestellt worden.

Die dominirende Ansicht, welche nicht bloß dem Inhalt, sondern auch dem materiellen Buche kanonische Heiligkeit vindicirt, mußte einen fernliegenden, höchst befremdlichen Grund dafür herbeiziehen. Es ist bereits angegeben, daß ein dunkles Gefühl das Purimfest als eine nicht ganz berechtigte Neuerung

betrachtete, und daß dieses Gefühl der agadischen Sage den Stoff gegeben hat, das Bedenken dagegen und die Beschwichtigung in einen Dialog oder eine Correspondenz zwischen der großen Versammlung einerseits und Mardochai und Esther andererseits zu kleiden. Das Bedenken wird durch den Umstand beseitigt, daß das Purimfest bereits im Pentateuch angedeutet sei. Das klingt allerdings noch mehr als paradox, hat aber einen Hintergrund, von dem aus die Composition des Buches Esther in einem neuen Lichte erscheinen dürfte.

Nicht bloß die agadische Literatur, sondern auch Josephus, welcher die Anschauung seiner Zeit reflektirt, geben an, daß Haman ein Amalekiter gewesen sei. Der tiefe Haß, welchen dieser erste Erzjudenfeind gegen das ganze Haus Jakobs hegte, wird auf die Erbfeindschaft Amalek's gegen Israel zurückgeführt. Belege aus der agadischen Literatur dafür beizubringen, ist überflüssig, sie ist voll davon. Josephus erklärt geradezu Haman's feindselige Gesinnung gegen die Juden aus dem Umstande, daß er ein Amalekiter gewesen (Antiqq. XI. 6, 5): *Ἀμμάνην δὲ Ἀμαδάθα μὲν υἱὸν, τὸ γένος Ἀμαλακίτην . . . . προσεκύνουν οἵτε ξένοι καὶ Πέρσαι.* Ferner: *τὸ δὲ ἔθνος . . διέγνω πᾶν ἀφανίσαι, καὶ γὰρ φύσει τοῖς Ἰουδαίοις ἀπηχθάνετο, ὅτι καὶ τὸ γένος τῶν Ἀμαληκιτῶν, ἐξ ὧν ἦν αὐτὸς, ὑπ' αὐτῶν διέφθαρτο.* In dem Briefe, welchen Josephus als von Ahasverus (oder Artaxerxes) an die Satrapen gerichtet, Haman's Sturz verkündet, aus einem apokryphen Zusatze mittheilt, wird auf Haman's Abstammung von Amalek hingewiesen, der eben dadurch den Persern fremd sei (das. § 12): *ὡς μὲν ἦν Ἀμάνης Ἀμαδάθα μὲν παῖς, Ἀμαληκίτης δὲ τὸ γένος*[1]), *ἀλλότριος ὢν τῶ Περσῶν αἵματος, ἐπιξενωθεὶς ἡμῖν κ. τ. λ.* In der That kann eine

[1]) Diese Partie ist in Josephus aus einem apokryphischen Stück im griechischen Estherbuche wiedergegeben. Daselbst (8, 19—20) steht aber statt *Ἀμαληκίτης* das Wort *Μακεδών*, daß Haman ein Macedonier gewesen sei. *ὡς γὰρ Ἀμὰν Ἀμαδάθα Μακεδὼν τῆς ἀληθείας, ἀλλότριος τῶ τῶν Περσῶν αἵματος . . . . ἐπιξενωθεὶς, κ. τ. λ.* Ist vielleicht in LXX Makedon eine Corruptel statt Amalekites? Denn in Josephus Text kann es kein Fehler sein. Dann wäre die Sage von Haman's Abstammung von Amalek noch älter.

rationelle Exegese das Patronymicum האגי nicht anders auffassen, als daß Haman von Agag, dem König der Amalekiter unter Saul, abstammte. Indessen, wie dem auch sei, die jüdische Welt war, noch vor der Tempelzerstörung, von der Tradition beherrscht, daß Haman ein Amalekiter gewesen sei. Der Sabbat, welcher dem Purimfeste vorangeht, ist dem Andenken an Amalek gewidmet und hat davon seinen Namen (שבת זכור); es wurde an demselben die Pentateuch-Perikope von Amalek vorgelesen.

Davon, als von einem Factum ausgehend, fand man darin eine Berechtigung für die Einsetzung des Purimfestes und dadurch auch für die volle kanonische Anerkennung des Buches Esther. Da im Pentateuch angegeben ist, daß die Unthat Amalek's an Israel während des Wüstenzuges durch ein Buch in Erinnerung bleiben soll (Exodus 18, 14: כתב זאת זכרון בספר), so wurde schon in der tanaitischen Zeit dieser Passus dahin gedeutet: daß das Andenken an Amalek's Unthat in allen drei Klassen der heiligen Schrift, Pentateuch, Propheten, Hagiographen, aufbewahrt werden soll. Nun ist es im Pentateuch deutlich angegeben und auch aus den Propheten (I, 15) wird die Geschichte des Krieges Saul's mit Agag und den Amalekiten alljährlich in einer Haphtara verlesen. Es soll aber auch durch ein Hagiographon in stete Erinnerung gebracht werden. Nun, das geschieht eben durch das Verlesen des Sturzes von Haman, dem Amalekiten, aus der Estherrolle. Folglich haben das Purimfest und das Estherbuch auch ihre gesetzliche Berechtigung [1]). Durch das Verlesen desselben am Purimfeste wird das Andenken an Amalek jedes Jahr wieder aufgefrischt. Diese Deutung verwarf aber der Tanaite R. Josua; daher fand er für die Heiligkeit des Buches Esther keine Andeutung im Pentateuch.

---

[1]) Auch für die Ausdeutung des Pentateuchverses von Amalek hat der jerus. T. eine ursprünglichere Fassung als der babyl. T. Dort heißt es (Megilla 70 d): כתב זאת זכרון בספר: זאת תורה. כמה דתימר וזאת התורה אשר שם משה וגו'. זכרון אלו הנביאים (כמה דתימר) ויכתב ספר הזכרון וגו'. בספר אלו הכתובים. ומאמר אסחר קים את דברי הסודים האלה ונכתב בַּסֵּפֶר. Dagegen in babyl. (p. 7 a) sehr abrupt: ר' אלעזר המודעי אומר כתב זאת מה שכתוב במשנה תורה, זכרון מה שכתוב בנביאים, בספר מה שכתוב במגילה.

Diejenigen, welche dieſem hagiographiſchen Buche die volle Kanonicität vindicirten, mußten deßwegen auf eine ſo weit hergeholte Deutung recurriren, weil der Inhalt desſelben ſo wenig religiöſer Natur iſt. Da nun die Eſtherrolle thatſächlich alljährlich öffentlich verleſen wurde, ſo ſuchte man ihr durch Aeußerlichkeiten eine große Heiligkeit zu verleihen, welche ihren Inhalt vermiſſen läßt. Daher wird ſie in einigen Punkten dem Pentateuch gleichgeſtellt, nicht als ob ſie der Thora im Range gleichkäme, ſondern damit ſie nicht gar zu gering geachtet werde. Zunächſt war die Vorſchrift, daß ſie nur in hebräiſcher Sprache verleſen werden ſoll (Miſchna Megilla I, die richtige L.A. in babyl. Sabbat p. 115 b): אין בין ספרים למגילה אלא שהספרים נכתבים בכל לשון ומגילה עד שתהא כתובה אשוריה על הספר וכדיו. Eben ſo im jeruſ. T. II p. 73 a: מה בין ספרים למגילת אסתר, אלא שהספרים נכתבים בכל לשון ומגילת אסתר אינה נכתבת אלא אשוריה. Daher beſtimmt die Halacha, daß das Verleſen aus einer Ueberſetzung unſtatthaft ſei (Miſchna Megilla II): קראה הרגום בכל לשון לא יצא. Indeſſen hat der Uſus der Rückſicht, daß namentlich die Juden in der griechiſchen Diaſpora nicht Hebräiſch verſtanden, eine Conceſſion gemacht (daſ. u. p. 18 a). Die Eſtherrolle ſoll ferner eben ſo wie der Pentateuch auf markirte Linien geſchrieben werden (Jeruſ. M. p. 70 a): רבי היא (מגילה) כאמיתה של תורה, מה ז צריכה שרטוט, אף ז צריכה סרטוט (b. T. 7. p. 16 b): שצריכה שירטוט סרטוט, אף ז צריכה סרטוט כאמיתה של תורה. Dieſe und andere Aeußerlichkeiten ſollten lediglich dazu dienen, ihre Heiligkeit in den Augen des Volkes zu heben, weil ihr Inhalt ſich gar zu ſehr wie eine intereſſante Profan-Geſchichte lieſt.

Notiz von Ad. Neubauer.

Nachtrag.

Seitdem ich den Artikel der Monatsſchrift zugeſchickt hatte (S. 455 fg.), fand ich die kleine Sammlung, von der Zunz ſpricht, in der Hſchr. Opp. 315 (ol. 625 4°), welche auch den zweiten Band des שבלי הלקט, Hilchoth Sopherim und מס׳ תמורה enthält. Fol. 129 beginnt das Werkchen mit den Worten הנה הספר הזה מלקט דעת חנאונים והחכמים ומאשר דבריהם במקומותם בחצריהם וכטירותם כארוכה ולא בקצרה . . . und nach einer kleinen Einleitung ethiſchen Inhaltes folgen a) ה׳ ברכות (12 Tinim), b) ה׳ תענית (3 T.), c) ה׳ מגלה (2 D.), d) ה׳ פסח (6 D.), e) ה׳ יין נסך (5 D.), f) ה׳ שחיטה und ה׳ אסורי מאכלות, g) דין מליחה (2 D.) und h) ה׳ נדה (5 D.). Jeder דין iſt noch in §§ getheilt. Schwerlich iſt der Autor dieſer Sammlung Iſak b. Beveniſte, wie Zunz vorſchlägt, da Ahron ha Levi daſelbſt mit den Worten ואדוי דודי ר׳ אהרן הלוי ז״ל zitirt wird; Iſak ſoll aber nach Reiſmann (Thold. Note 50) der Lehrer ſeines Onkels geweſen ſein. Mit dem Epithet אדוי וקני zitirt der anonyme Autor R. Zerachia ha Levi, Moſes b. Chanoch, Moſes b. Bachja und Bachja b. Salamon; letzterer wird ſchon in der Vorrede genannt und folgende Sätze ſind von ihm: כי הנפש מצטערת תמיד בחשך ובורחת אל האור שהיא ממנה ובכמה מקומות נקרא האור כבוד שנא׳ ומראה כבוד ה׳ וכתב עוד כי באור נמשלו דרכי הצדיקים שנ׳ אור צדיקים כאור נגה . . . Von ſeinem Vater zitirt der Autor Folgendes (fol. 134b): ואדוי אבי ז״ל בחול היה מכפיל בנחמה ובשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה. Fol. 141b heißt es: כתב אדוני דודי הר׳ אהרן הלוי ז״ל שקבל מאדוי דודי ר׳ פנחס הלוי אחיו ז״צ״ל שמקום שחיטה בעוף בושט כנגדו של מקום שחיטה בקנה שלו. Fol. 144: כתב אדוי דודי הר׳ שלמה ז״ל נר׳ הדברים המאוסין שנפש האדם קצה בהם כזבובין ונמלים ויתושין וכיוצא בהן שכל אדם נבדל מהן למיאוסן אפי׳ נתערבו בהשיל ונמחה גופו בתוכו אם ההיתר רבה עליהם מותר ומ״מ כל שאיפשר לברוק ולהעביר במסננת בורק ומסנו. Vielleicht wird Jemand aus dieſen Citaten erkennen, wer der Vater und der Onkel des Autors dieſer Sammlung waren.

Durch die Güte des durch die angelegte Variantensammlung zum Talmud rühmlichst bekannten Gelehrten H. N. R. Rabbinowitz bin ich im Besitze der kleinen Vorrede der Münchener Hsch., die ich hier mittheilen will. Die Ueberschrift von späterer Hand lautet: ספר נור הקדש חברו מורר אהרן הלוי נכד הגאון מורר יצחק אלפסי (!) ז״ל על מס ברכות ומס׳ תענית והוא פי׳ על מקצת הלכות אלפסי

verso אמר המחבר . . . והתלמוד בבלי הם מים עמוקים דברים נעלמים וארוכים . . . והגמ׳ סוגרת ומסוגרת אין יוצא ואין בא חברתי ספר קראתיו נ ז ר ה ק ד ש על דרך הגמ׳ וכרתי מדברי רבותי שטה אחת ברורה בכל הספר הזה לקחתי שטה אחת מיוחדת ולא טרחתי לדחות סברא נפסלת ועם כל זה דרכי התלמוד נעלמים בחותם צר סתומים וכל הדברים יגעים ואין הכל זוכים להיותם יומם ולילה קבועים ומפני טרדות הזמן לומדים תורה לשעות ולרגעים ויש רבים צריכים דברים קצרים ופסקים מסודרים ישאו חן בעיניהם יאירו כספירים על כן היתה יד אחי ר׳ יהושע הלוי בן אדני אחי (אבי ורבי פנחס הלוי (eine spätere Hand corrumpirt hier זצ״ל בקש למצוא דברי חפץ והפיל התחינתו לפני לפרש לו הלכות רבנו יצחק אלפסי זצ״ל שהם כמו תלמוד קטן וחכמי הדורות אשר לפנינו ישאלו בהם כאשר ישאל איש בדבר האלקים לגודל מעלת אשר חברם עד שאדני וקני הרב ר׳ זרחיה הלוי זיל חבר עליהם ספר נכבד הנקרא ספר המאור דקדק אחריהם והשיב עליהם ומורי הרב ר׳ משה זצ״ל בא אחריהם להעמיד דברי רבו יצחק אלפסי זצ״ל שהיה עמוד הימיני פטיש החזק ואני בראותי מעלת ההלכות שהם ככרובים פורשים כנפים על הדורות ערוכות בכל ושמורות וראיתי חפץ אחי (!) ר׳ יהושע הלוי אשר עוררני על זה מפני שראיתיו שעברו עליו כמה וכמה טרדות רבות ועניינים ובעת הזמן האלה עליו תאונים בטח בשם יתי ונעזר ועשה עמו להפליא והצילו מן המים הזדונים וגברו עליו חסד ה׳ הנאמנים עד שעבר עליו זמן רב שלא יכול לקבוע עצמו בחכמת התלמוד אשר קבעו בו אבותיו הראשונים ראיתי שכונתו לשמים ורצה ללמוד הלכות רבנו זצ״ל ללקוט מהם ספיריו ופניניו ולהיותם לזכרון תמיד בין עיניו לזכות ולזכות הרבים אפרש ההלכות ככתבם וכלשונם ואגלה מצפונם בדרך ארוכה וקצרה ובשפה ברורה . . . תם . . .

Es folgt aus der Ueberschrift, daß der Autor dieses Commentars zum Al-Fasi (nicht Auszüge aus demselben) Ahron ha-Levi ist, und da er sich der Schüler des R. Mose (Nachmani) nennt, so ist er kein anderer, als der Verfasser des Bedek ha-Bajith. Herr Rabbinowitz theilt mir mit, daß viele Stellen dieser Hschr. sich wortwörtlich im ר״ן zu Taanith und im שטה

מקובצת zu Berachoth finden, und wo sie im Namen von ר״א״ה angeführt werden. Nezer ha-Kodesch ist aber nicht der Titel unseres Werkes, sondern eines Comm. zum Talmud; unsere Hschr. bildet einen Theil des Comm. zum al-Fasi, den Azulai kennt. Warum die jüngere Hand den Autor als Enkel des al-Fasi anstatt des Zerachjah bezeichnet, kann ich nicht ermitteln, da ich die Handschr. nicht gesehen habe. Solche Willkürlichkeiten scheinen in Münchener Hdschr. vorzukommen. Nr. 128 z. B. sind Gedichte von Jakob aus Aires (איירש), wie aus der Ueberschrift folgt (nach den Mittheilungen des Herrn Dr. Steinschneider in Pollak's Chotham Thochnith), während der Dichter am Schlusse einer Antwort an Isaiah ben Samuel בני רבש zeichnet: יצחק הגרני אבן אברם היושבי לוק, und ein anderes Mal אני אני הוא העלם הגרני אשר במליצה נשא ונשוב אבי כל הופש כנור ועוגב יצחק אבן גרני היושבי לוק. Die Identification des Dichters Gorni, so oft im Divan des Abraham Bedaresi genannt, mit einem Manne aus Aires wäre nicht schwer gewesen, für denjenigen, der die Gedichte gelesen hätte, ein außerordentlicher Fund hingegen für Jemand, der nur Titelblätter copirt und daher so oft durch seine Notizen irre führt. — Der Copist späterer Hand corrigirt wieder אחי in אבי, weil er nicht begreifen konnte, wie Ahron ha-Levi seinen Neffen אחי nennt; es sollte vielleicht בן אחי heißen. Noch ein Wort über den Copisten unserer Hschr. Zu Ende liest man: אני שמואל ברי׳ אבא מרי דלונל כתבתי זה הספר ר׳ אהרן (Name ausradirt) מפסקים של ברכות ותעניה לנשא הרופא מאישטרו והיתה השלמתו בחדש שבט שנת המאה ותשעים ותשע לפרט האלף הששי ליצירה. Wenn dieser Vater des Abbe Mari der Verfasser des Minchath Kenaoth ist, so muß er sehr alt geworden sein. Es ist auch wahrscheinlich, daß eine Stelle im ריב״ש sich auf ihn bezieht, und wo von ihm ausgesagt wird, daß er alt war. Resp. 7 heißt es: שהוא (לוניל l.) לוביל בונשתרוק רבי הזקן והעיד לך . . . תקן בברצלונה

Bei Gelegenheit will ich noch bemerken, daß mir aus dem Epigraphe der Hsch. Opp. add. 4°, 32 hervorzugehen scheint, daß Isak ben Scheschet in Akko lebte. Die Hschr. enthält R. Ascher's Tosaphoth zu Sanhedrin, wo es zu Ende heißt: אני יהודה בר שלמה אופיציאל כתבתי הוספות אלו של סנהדרין מה״ר״א״ש

ויל למרנא ורבנא נר ישראל ראש גולת אריאל הרב הגדול ר׳ יצחק ברפת ישמ׳ צור אמן (בעכו א״א ת״ח״ת[1]

Seine Reſponſenſammlung iſt eine hiſtoriſche Fundgrube und ſollte eben ſo klar und gründlich behandelt werden, wie der Orchoth Chajim und des Or Sarua in dieſer Ztſchr. Wir erfahren z. B. aus Reſp. 473, daß Don Vidal de Toloſa's Vornamen נתן = En-Iſak war, und, wahrſcheinlich יצחק und nicht יום טוב, wie Graetz (Geſch. VII, 352) behauptet.[2])

Recenſionen.

1) Beleuchtung der Dogmentheorie Leopold Löw's, offenes Sendſchreiben an Herrn L. Aigner, Verleger der „jüdiſchen Dogmen" von David Nieto **redivivus**. Leipzig 1871. 40 S.

2) Das neueſte Stadium der ungariſch-jüdiſchen Organiſationsfrage, offenes Sendſchreiben an Hrn. Dr. Ignatz Hirſchler, Präſes der Kongreß-Kommiſſion, von Leopold Löw. Peſt 1871. Ludwig Aigner. 80 S.

3) Leopold Löw als Theologe, Hiſtoriker und Publiciſt, gewürdigt von Abr. Hochmuth, Rabbiner in Weſzprem. Leipzig. F. A. Brockhaus 1871. 218 S.

(Schluß.)

Zu ſolchen Thorheiten verleitet einen ſonſt ſo einſichtsvollen Mann die Eitelkeit, mit Citaten aus aller Herren Länder zu

[1]) Iſaak ben Scheſchet kann unmöglich in Paläſtina geweſen ſein, da wir wiſſen, daß er zuerſt in Spanien lebte und von da nach der Verfolgung nach Afrika auswanderte, wo er auch ſtarb. Kann ſich das בעכו nicht auf den Schreiber beziehen? בעכו . . . אני כתבתי.

[2]) En-Iſak kann der Name des Vaters des בעל הכנית, Vidal de Toloſa, geweſen ſein, wie Jedaja Penini Bedareſi auch En-Abraham genannt wird, nach ſeines Vaters Namen. Anmerk. d. R.

prunken. Welche Gelehrsamkeit wird nicht in Ungarn jetzt aufgewirbelt bei der Debatte über die beiden Fragen: haben die Juden Dogmen? haben die Juden eine Geistlichkeit? Wer diese Fragen mit nein beantwortet, meint natürlich nur, wir haben weder Dogmen, noch Geistlichkeit in dem Sinne, wie beides in der christlichen Kirche vorhanden ist. Wer in einem Zeitalter lebt, das die Wirren des vatikanischen Concils so mächtig umbrausen, sollte doch wahrlich auch ohne große Gelehrsamkeit ein „Dogma" von einer Grundlehre zu unterscheiden wissen. Löw hat ja Recht (und sein Gegner geht unseres Erachtens in der Bekämpfung dieses Punktes zu weit), daß Maimonides das Judenthum mit einer Dogmatik beschenken wollte; aber seine Glaubensgenossen haben dies Geschenk mit Protest zurückgewiesen, man hat in der Auffassung einzelner Grundwahrheiten niemand beschränkt; eine von allen anerkannte Fixirung derselben hat niemals stattgefunden; eine Glaubensgenossenschaft, in welcher darüber debattirt wird, ob alle Seelen unsterblich seien oder nur die Gott erkennenden, ob die Welt von Ewigkeit her existire oder nicht, ob die Materie in Gott sei, ob eine messianische Zeit überhaupt zu erwarten sei, und selbst wenn diese Frage bejaht würde, ob diese Zeit mehr bieten würde als eine Emancipation der Juden von dem Joche der Knechtschaft, eine Glaubensgenossenschaft, in welcher alle diese Fragen eine verschiedene Erledigung finden konnten, ohne darum die Träger und Vertheidiger dieser verschiedenen Meinungen in Sekten zu trennen, in welcher sogar der fast spinozistische Naturalismus eines David Nieto zwar angefochten, aber von einer Autorität wie Chacham Zebi in Schutz genommen wird, hat keine Dogmen, keine fixirten und in dieser Fixirung allgemein angenommene Glaubenslehren. Das Judenthum hat einen Lehrinhalt, aber keine Dogmatik; mit der Dogmenlosigkeit des Judenthums ist nicht gesagt, daß Jemand zugleich Atheist und Jude sein könne, sondern nur daß jeder seinen Gott sich beliebig ausgestalten könne. Diese Ansicht von den Dogmen läßt sich, wie der Kundige weiß, durch eine große Anzahl Stellen aus den talmudischen Schriften belegen und wird unter den modernen Theologen nur von Herrn Löw bekämpft. Die als Nr. 1 angeführte Schrift, welche seltsam genug an einen christlichen Verleger adressirt ist, hebt die Schwäche der Löw'schen De-

duktion geschickt hervor, vermeidet jedoch an einzelnen Punkten nicht die Klippe, zu viel zu beweisen. So bei der Besprechung der Mischnah Synhedrin II 1, die zwar nicht der Löw'schen Ansicht entspricht, aber ihr doch mehr Anhalt bietet, als „David Nieto redivivus" zugeben will. — Nr. 2 behandelt die Frage: Haben die Juden eine Geistlichkeit? In der Einleitung benutzt Hr. Löw die Gelegenheit, um gegen Grätz zu erklären, daß „Aron Chorin ein reiner, biederer, gediegener Charakter war!" Grätz konnte das nicht finden, sondern hatte in dem letzten Bande seiner Geschichte Chorin einen zweideutigen Charakter genannt; Löw meint, „eine gröbere Verleumdung hat sich wol noch schwerlich ein Historiograph zu Schulden kommen lassen". Nun, gesetzt sogar er hätte recht, so bitten wir ihn, künftighin ein falsches Urtheil von einer groben Verleumdung zu unterscheiden, zumal es sich nach Löw's eigenen Worten „um einen sonst verdienstvollen Geschichtschreiber" handelt; wir begreifen die Lebhaftigkeit der Vertheidigung, denn es sind die „Manen seines ihm unvergeßlichen Freundes", von welchem er jeden Makel und jede Kritik fern halten will; aber gerade der gleichgesinnte und ungefähr gleichstrebende Freund scheint uns nicht geeignet, um nach seinen Worten das allgemeine Urtheil über Chorin, welchem Grätz nur einen allerdings etwas harten Ausdruck gegeben hat, erheblich zu ändern. Da gerade von Grätz die Rede ist, so hält Löw überhaupt Gericht über ihn; ihm ist es ja ein Kleines, vom Hundertsten in's Tausendste zu kommen, und es ist Referentenpflicht, ihm nachzurennen. Grätz hat im 9. Band s. Gesch. den Streit zwischen Reuchlin und Pfefferkorn um den Talmud ausführlich dargestellt und hervorgehoben, welchen Einfluß so indirekt der Talmud auf die Reformation gehabt hat." Hr. Löw macht darüber einige wohlfeile Scherze, als vindicire Grätz dem Streite eine Bedeutung, die er nicht hat —. Wir ersuchen den Verf. in Strauß' „Ulrich v. Hutten" nachzulesen, welche Aufregung dieser Zank in Deutschland hervorgerufen hat, daß er die gelehrte Welt in zwei Lager theilte, daß, weil zum ersten mal die Gelehrten in dieser Streitfrage das Volk zum Richter aufriefen und in deutschen Schriften sich an dasselbe wandten, eine öffentliche Meinung in Deutschland sich bildete, welche Luther zu seinen Zwecken benutzte. Die epistolae obscurorum virorum haben ihren

Ursprung in diesem Streite, und jedes Schulkind weiß — es ist nicht unsere Schuld, daß wir nun schon zum zweiten Male Hrn. Löw in die Schule um Auskunft schicken müssen —, was diese epistolae der katholischen Kirche geschadet haben. Wo keine öffentliche Meinung vorhanden ist, da ist das Wort machtlos und mit Recht sagt Grätz: daß das Wort Luther's wie eine Waffe oder wie ein Mauerbrecher wirken konnte, das hat Pfefferkorn's erbitterter Krieg gegen den Talmud veranlaßt. Diese Ansicht, die gar nicht einmal originell ist, die von David Fr. Strauß gleichfalls vorgetragen wird, nennt Löw aus Unkenntniß der geschichtlichen Thatsachen „albern" und fragt, ob denn ein Talmudstreit dem Johann Wyklif und dem J. Huß vorangegangen sei? Nun, soweit unsere Kenntniß reicht, hatten diese Reformatoren keinen entscheidenden Erfolg. Nicht, daß Luther Reformideen hatte, sondern daß sie sich in Deutschland verbreiteten, schreibt überdies Grätz der durch Reuchlin und Genossen gegen die Mönche erregten Stimmung zu und hebt hierbei noch hervor, daß es deutscher Art ganz besonders entspräche, einen Streit erst mit Worten auszukämpfen, bevor man zur That schreite. Czechenart ist das bekanntlich nicht. Noch drolliger ist der Einwurf, warum sich denn die Reformation in Ungarn so rasch verbreitet hat, da dort nicht für und gegen Talmudverbrennung disputirt worden ist. Hr. Löw, der bei aller Talmudfeindschaft ja ganz geschickt disputirt, vergißt in der Hitze des Gefechts die Kleinigkeit, daß Luther in Deutschland eine Reformation erzeugen und ihr Anhang verschaffen sollte, während den Ungarn der Protestantismus als eine reife Frucht in den Schooß fiel. Nachdem Hr. Löw auch über den vierten Band des Grätz'schen Werkes seinen Kohl zu Markte getragen hat, wendet er sich der Frage zu, ob die Juden eine Geistlichkeit haben. Diese Frage wird in ihrem historischen Zusammenhange von Moseh bis — Löw gründlich, sehr gründlich erörtert. Hr. Dr. Hirschler hatte ein Memorandum verfaßt, aus welchem Löw folgende Sätze citirt: Der Wirkungskreis der Rabbiner in israelitischen Gemeinden ist durchaus nicht identisch mit dem der Geistlichen anderer Konfessionen. Der Rabbiner ist kein nothwendiges Erforderniß der Religionsgemeinde; vielmehr kann eine vollkommen organisirte Religionsgemeinde auch ohne Rabbiner bestehen. Der Rabbiner ist blos

ein Theolog, welcher der Lehrer seiner Gemeinde ist." Diese Sätze klingen ganz unverfänglich. In diesen Worten liegt keineswegs, was Löw S. 23 eben erst in sie hineinlegt: „Das Judenthum zählt es nicht zu seinen Aufgaben, den Bedürfnissen des Geistes und des Gemüthes seiner Bekenner Rechnung zu tragen." Gesetzt, es fragte Jemand Hrn. Löw, was zu einem Haushalte absolut nöthig sei, so wird er sicherlich Schiller oder Göthe oder Petöfy nicht zu den absolut nothwendigen Requisiten rechnen. Dürfen wir daraus folgern, daß er von diesen Dichtern gering denkt? Er hält sie nur nicht für so nothwendig wie das liebe Brod. Und so ist auch ein Rabbiner als Lehrer des göttlichen Wortes für jede Gemeinde im höchsten Grade erstrebenswerth; das wird Hr. Dr. Hirschler nicht leugnen; aber wenn die Mittel nicht reichlich fließen, so wird doch zuerst ein Schochet engagirt und mit der Aufnahme eines Rabbinen gewartet. Das lehrt die tägliche Erfahrung und so war es wol zu allen Zeiten in Israel. Hr. Löw citirt nun zwar eine ganze Anzahl von Talmudstellen, welche erweisen sollen, daß man dem Rabbiner als solchem, als Geistlichen Ehrfurcht erzeugen müsse; aber es wird hierbei das kleine Kunststück angewandt, רב mit Rabbiner zu übersetzen, während es doch nur „Lehrer" bedeutet. Der Talmud kennt nur einen Gegensatz zwischen Gelehrten und Ungelehrten; daß die Gelehrten, verlockt von der christlichen Nachbarschaft, als Rabbinen zuweilen hierarchische Gelüste gezeigt haben, soll nicht geleugnet werden; böses Beispiel verdirbt gute Sitten, aber ein ganzes Buch von Citaten — und dies ist im Wesentlichen das Löw'sche Elaborat — wird den Rabbinen keinen geistlichen Charakter aufdrängen. Geschichte und Leben der Juden protestiren entschieden dagegen. Außerdem stehen natürlich in einem Löw'schen Buche noch viele ergötzliche, nicht gerade zur Sache gehörige Dinge. So S. 31, daß die Preßburger Schule den Tempel in Jerusalem wieder aufbauen will, aber die Breslauer suche es zu verhindern. Man sieht hieraus, schreibt Hr. Löw mit gesperrten Lettern und dicker Schrift, „wie *nahe die Reaktivirung der jüdischen Priesterschaft daran ist, eine Zeitfrage zu werden.*"

Nr. 3 beschäftigt sich mit Hrn. Löw, als Theologen, Historiker, Publicisten. Der Stoff wird nur in soweit erschöpft, als

Löw's Stellung zum Kongreß in's Spiel kommt. Daß Löw's schonungs- und oft auch pietätlose Polemik gegen die Orthodoxie die Kluft zwischen der freisinnigen und der conservativen Partei über Gebühr vergrößert hat, muß wol dem Verf. zugestanden werden. Derselbe faßt Hrn. Löw nicht grade mit Sammethandschuhen an; er sagt ihm arge, ehrenrührige Dinge, mit denen es ja bis zu einem gewissen Grade seine Richtigkeit haben mag, aber die Schärfe des Tons ist uns aufgefallen. Außerdem enthält das Buch eine Fülle historischen Materials zur Beurtheilung des ungarischen Kongresses und der mit ihm in Verbindung stehenden Wirren. Es stellt sich hierbei aus, daß die Kongreßpartei doch nicht die Vorwürfe verdient, die Löw in so reichem Maße über sie ausschüttet.

Dr. A. Berliner, Aus dem innern Leben der deutschen Juden im Mittelalter, Berlin bei Julius Benzian, 1871. VIII u. 61 S., 8°.

Es ist ein günstiges Zeichen für das rüstige Schaffen und die gedeihlichen Ergebnisse auf dem Gebiete jüdischer Forschung, daß neben weit angelegten, das Ganze einer Disciplin umspannenden Arbeiten, in zunehmender Zahl auch Monographien über besondere Stücke derselben erscheinen, in denen eine eingehende Prüfung und Darlegung der Details gegeben wird, wie eine solche den auf das Allgemeine vorwiegend gerichteten Werken weder möglich, noch angemessen ist. Es bietet sich bei Specialarbeiten dieser Art die erwünschte Gelegenheit dar, den vom erhöhten Standpunkte übersehenen Einzelheiten gerecht zu werden, und durch deren gewissenhafte Ermittelung einen Einblick in die ganze Lebensfülle der Wirklichkeit zu eröffnen. Hier wird das Kleine und Geringe mit gleicher Liebe bedacht und behandelt wie

das Große und Bedeutsame, ähnlich dem Organismus des realen Lebens, in welchem kein Theil ohne empfindlichen Schaden für das Ganze versäumt und vernachlässigt werden kann. Durch solche Ergänzung erst wird die Wissenschaft zu voller Wahrheit, zum getreuen Ab- und Gegenbilde der Wirklichkeit im menschlichen Bewußtsein.

Die oben angegebene Schrift hat überdies einen Stoff zur Behandlung genommen, für welchen eine umfassende Bearbeitung noch nicht versucht worden ist. Wohl ist die Geschichte der Juden, ungeachtet ihrer großen Schwierigkeit, wiederholentlich und mit fortschreitender Vollendung in ihrer Gesammtheit dargestellt worden. Allein die Geschichtsforschung hat, ihrer Aufgabe gemäß, eigentlich nur auf das Geschehen und Werden, auf die Entwickelung und Veränderung der Verhältnisse ihr Hauptaugenmerk zu richten; hingegen ist das Festhalten des jedesmal Gewordenen, die Beschreibung des Zuständlichen, das Bild des Lebens in seinen verhältnißmäßig beharrenden Erscheinungen, also der Gegenstand, den im Gebiete des Alterthums die Archäologie zu ihrer Aufgabe macht, nicht eigentlich Aufgabe der Geschichte, welche in der That auch nur beiläufig sich damit befaßt. Dieser Disciplin ist, soweit sie das jüdische Mittelalter betrifft, eine umfassende Bearbeitung noch nicht zu Theil geworden. Desto werthvoller sind die Monographien, welche einzelne Strecken dieses Bereiches in helles Licht setzen. Dahin gehören die reichhaltigen Mittheilungen von Zunz in dessen Buch „Zur Geschichte und Litteratur" (Berl. 1845), Manches in den „Beiträgen zur Sprach- und Alterthumsforschung" von M. Sachs (2 Bde., Berl. 1852. 1854), sowie in der „Monatsschrift" von Frankel. — Hr. Dr. Berliner, durch seine treffliche Bearbeitung des Raschi-Commentars zum Pentateuch und durch eine Anzahl von Abhandlungen in verschiedenen Zeitschriften vortheilhaft bekannt, hat gleichfalls jene Aufgabe in vorstehender Arbeit in's Auge gefaßt. Dieselbe führt uns einen Theil der vom Verf. mit seltenem Fleiße und einer ausgebreiteten Belesenheit angestellten Untersuchungen über die Lebensweise der Juden im Mittelalter vor. Sie ist aus mündlichen Vorträgen hervorgegangen, die Hr. B. in einem Vereine in Berlin gehalten hat. Diesem Ursprunge verdankt die Schrift

die volksthümliche Darstellungsform, welche in Verbindung mit der Mannigfaltigkeit des theilweise recht interessanten Stoffes ihr einen größern Leserkreis zu sichern geeignet ist. Damit hängt denn auch die minder markirte Gliederung ihrer Theile und die unterlassene streng sachliche Anordnung derselben zusammen, indem — dieser Art von Mittheilung ganz angemessen — das entgegengesetzte Bestreben vorwiegt, einzelne Gruppen vielmehr durch natürliche oder künstliche Uebergänge, welche zum Theil wohlgelungen sind, zu verdecken. Dessen ungeachtet hätte, wie wir meinen, gerade für einen größeren Leserkreis eine Uebersicht des dargebotenen Inhalts in einem kurzen Verzeichniß hinzugefügt werden können. Indem wir das Fehlende im Folgenden ergänzen, glauben wir zugleich unseren Lesern damit am leichtesten einen Einblick in den Werth des Büchleins zu verschaffen.

Die Schrift enthält Mittheilungen: 1) über den jüdischen Jugendunterricht (S. 2); 2) Mädchenerziehung und Frauenleben (S. 6); 3) über Spiele jeder Art (S. 9—16); dazwischen gelegentlich 4) über willkürliche Wahrzeichen (S. 13); 5) die Streitbarkeit der mittelalterlichen Juden (S. 16) und 6) das Halten von Hausthieren zum Vergnügen (das.); 7) über festliche Gelegenheiten und Bräuche (S. 17), insbesondere das Thoraschlußfest (S. 18); 8) über Verkleidungen (S. 19); 9) über die Wohnhäuser, insbesondere über Ausschmückung derselben und anderer Räume (S. 20) und über die bei den deutschen Juden herrschende Reinlichkeit (S. 21); 10) über die Sabbatfeier (S. 21), wo auch die bezeichnenden Aeußerungen eines christlichen Zeitgenossen über die Häuslichkeit eines wohlhabenden Juden in Regensburg mitgetheilt wird; 11) über Eheschließung (S. 23) und Hochzeitsfeier (S. 25), worüber gleichfalls eine interessante zeitgenössische Beschreibung beigefügt ist (S. 27); 12) über Musik (S. 30) und Gesang (S. 31) bei den Juden; 13) über Gemeinschaft mit Christen (S. 32) und Uebertritte zum Judenthume (S. 33); 14) Pflege deutscher Poesie, wo als jüdische Dichter neben dem oft genannten Süskind von Trimberg auch die minder bekannten Wolflein von Lochamen, Samson Piene und der Rheinländer Gumplin (dieser nur vermuthungsweise) namhaft gemacht werden (S. 33. 34); 15) über

Lustigmacher von Gewerbe, sowohl männlichen als weiblichen Geschlechts (S. 34), wo wir statt „Maschalik" und der Ableitung von dem hebräischen Worte Maschal vielmehr die uns ausschließend bekannte Bezeichnung „Marschalik" im Zusammenhange mit dem deutschen Marschalk und Schalk gesetzt wünschten; 16) über Kleidung (S. 35) und Näheres über Frauentracht und Putz (S. 38); 17) über Geldgeschäfte (S. 40), andere Gewerbe (S. 43) und Handwerke (S. 45) bei den Juden; 18) zum Schlusse über jüdische Aerzte (S. 47).

Innerhalb dieser Rubriken fehlt es nicht an anderweitigen lehrreichen oder interessanten Bemerkungen, wie z. B. über das Unjüdische in der noch jetzt herrschenden Bevorzugung des Dienstag und in der Zeitwählerei überhaupt (S. 26), über den Einfluß jüdischen Umgangs auf die Entstehung der hussitischen Bewegung (S. 33) und eine Berichtigung der herrschenden Vorstellungen über den geistigen und materiellen Besitzstand und Beruf der mittelalterlichen Juden (S. 40). — Seitenblicke auf den Zustand des jüdischen Lebens in der Gegenwart erhöhen das Interesse der Schrift und bekunden des Verfassers fromme Gesinnung.

Daß das Gegebene wohl erwogen sei und auf gründlichen Forschungen beruhe, zeigt unter Anderem der ausführliche Nachweis in den angehängten zahlreichen Noten. Auch in diesen hat der Verf. viel des Beachtenswerthen geliefert. — Und so dürfte im Allgemeinen der wackern Arbeit eine beifällige Aufnahme gesichert sein und der Verf. sich bewogen fühlen, mit der Veröffentlichung weiterer Ergebnisse seiner Forschung fortzufahren.

Die äußere Ausstattung des Buches ist gut. Kleine Versehen wird der kundige Leser leicht berichtigen, so S. 47 Z. 15 v. u.: 3 Mos. statt 5 Mos.; S. 51 Z. 13 v. u.: Elias statt Eliab; S. 58 Z. 4 v. u.: 19, 9 statt 19, 19; S. 15: Node bihudo. — Eine weite Verbreitung ist der Schrift, auch abgesehen von ihrem Werthe, schon deshalb zu wünschen, weil deren Ertrag zu einem wohlthätigen Zwecke bestimmt ist.

R.

In Geschichte der Juden Bd. XI. habe ich auf eine vergessene Petition aufmerksam gemacht, welche die Juden in Deutschland im Anfang dieses Jahrhunderts um theilweise Emanzipation an die Vertreter der deutschen Fürsten gerichtet haben. Diese Petition an die Regensburger Reichsdeputation war zwar damals in einigen Zeitungen veröffentlicht worden, wäre aber der Vergessenheit verfallen, wenn sie nicht in einer Zeitschrift erhalten worden wäre. Sie ist auch jetzt noch sehr wenig bekannt, und verdient **in extenso** mitgetheilt zu werden. Sie findet sich im „Teutschen Patrioten", herausgegeben von Christoph Gottlieb Steinbeck Jahrg. 1803 (gedruckt Weimar) I Band, Mai, S. 273—283. Auch diese Zeitschrift gehört zu den bibliothekarischen Raritäten.

Bittschrift der Juden in Deutschland, an die Repräsentanten unserer Nation, um das deutsche Bürgerrecht. Von Hofrath Grund in Regensburg.

„In dem Augenblicke, in welchem eine Hochansehnliche Reichsdeputation, gleich groß durch den erhabenen Beruf, in welchem das deutsche Volk Hochdieselbe constituirt hat, als durch die Grundsätze von Gerechtigkeit und Humanität, welche in Ausübung zu bringen Hochdieselbe sich zur Tagesordnung gemacht hat, ihr wichtiges Nationalwerk zu beschließen und sich aufzulösen im Begriff steht, wagt es eine lange bedrängte Volksklasse — die Judenschaft — vor ihren Schranken zu erscheinen, und Hochdieselbe auf die drückende Lage aufmerksam zu machen, unter welcher sie in der Mitte einer sonst billig denkenden Nation zu leiden das Unglück hat. Die großen Veränderungen, welche eine Hochansehnliche Reichsdeputation in dem rühmlichen Tagewerke ihrer Versammlung vornahm, und wobei Hochdieselbe die humansten Maximen von Liberalität und Billigkeit auf eine Art an den Tag legte, welche mit unsterblichen Linien in den Annalen des deutschen Volks aufgezeichnet sein wird, läßt die unglückliche Judenschaft Deutschlands sich mit der beruhigenden Hoffnung

schmeicheln, daß ihre unterthänigste Bitte für das Einsehen einer hohen Reichsdeputation geeignet sein möge, weshalb sie sich untersteht, Hochderselben solche submissest vorzutragen.

„Das jüdische Volk ist seit der unglücklichen Epoche seiner Nationalauflösung blos verurtheilt, in einer politischen Exemtion zu leben. In die Welt wie hingeworfen, ohne Vaterland und ohne die beseeligenden Gefühle der Vaterlandsliebe und der damit vergesellschafteten Tugenden, ist diese Menschenklasse sich selbst überlassen. Nationalfreuden und Leiden besuchen die Brust derselben nie, sie hat keinen Antheil an solchen; National-Interesse spricht nicht in ihrer Seele; sie ist etwas Isolirtes, das mit der Nation in keiner anderen Verbindung, als in der des Raumes ist, den ihre Existenz im Lande einnimmt. Im Staate ist sie von dem Staate durch Gesetze ausgenommen. Nicht genug. Der Jude seufzt noch größtentheils unter der Last von Verordnungen, welche sein Dasein zu einem traurigen Geschenk der Natur machen, die ihm seine Erwerbung auf eine und eben dieselbe Art beschränken, und seinen Geist und Körper von dem Wege der Vervollkommnung entfernt haben. Diese gehen überhaupt auf eine precaire und unbestimmte Existenz desselben hinaus. Der verliehene Schutz, nachdem man dem einen oder dem anderen an einem Orte sich anzusiedeln gestattet hat, ist nur temporair, erlischt, nur zu oft keinen andern Grundsätzen, als der Gnade des Schutzherrn untergeordnet, nach gewissen in dem Schutzbrief ertheilten Terminen, und giebt zu härtern Bedingungen, Hin- und Herwanderungen und dem Elende eines ungewissen Daseins Anlaß. Zwar soll der Jude, durch den Schutz, Unterthan im rechtlichen Sinne dieses Wortes werden; allein dies ist ein Mißbrauch im Ausdruck. Das Wesen eines Unterthans, das sich auf heiligere Principien gründet, ist zu weit umfassend, um keine anderen Bedingungen, wie jene eines Privilegiums und der Zeit zu kennen. Selbst die Vergleichung der Juden ist auf diese Weise nur ein temporaires Incolat ohne Indigenat, nach welchem die Reisenden zu vergleichen sind, die von allen bürgerlichen Vortheilen entfernt, während ihres Aufenthaltes nach den Gesetzen des Orts gerichtet werden, und unter dem Schutze der Polizei sind. Das Loos der unvergleiteten Juden, welches der Regel nach die Aermsten trifft, ist das traurigste, indem sie als Landläufer angesehen, überall zurückgewiesen, und im Betretungsfalle strengen Ahndungen unterworfen sind."

„Durch ausdrückliche Verbote ist in einigen Orten den Magistraten untersagt, diesen Menschen Vortheile zu gewähren, die das Bürgerrecht

voraussetzen, und die Juden stehen namentlich neben den Ehrlosen, Geächteten, Leibeigenen. Gegen die Gesundheitspolizei wohnen sie zu Tausenden in engen Stadtbezirken, der Gefahr der ungesunden Luft, ansteckenden Krankheiten und allen körperlichen Uebeln ausgesetzt, der Ansprüche auf die Bequemlichkeit und den Genuß eines freieren, bessern Lebens beraubt, und an gewissen Tagen und Stunden sogar in ihren Wohnungen wie in einem Kerker eingeschlossen. Gegen die Stimme des natürlichen Rechts beschäftigen sie sich bei einem mit den übrigen Menschen gleichen Gefühle von Anlagen, Kräften und Fähigkeiten, bei gleichem Triebe nach Vervollkommnung, gleichem Geschmack für das Schöne und Nützliche, mit einem und demselben Gewerbe. Sowohl von der Befugniß der Bodenkultur und der Verarbeitung der Produkte entfernt, als auf die Dienste des Staates erzwungenen Verzicht leistend, befinden sie sich in der betrübten Lage, jede Kraft veröden zu lassen, die ein anderer zur Verewigung seines Namens, zum Segen seines Vaterlandes, zum Glück der Menschheit in Thätigkeit setzt."

„Diesen seelenlosen Zustand des jüdischen Volkes in der deutschen Staatsverfassung machen die mannigfachen Beschränkungen seiner persönlichen Rechte noch beschwerender. Das Entehrendste von allen ist wohl der sogenannte Leibzoll, welcher den Juden aus der Reihe der vernünftigen Wesen unter die Thiere versetzt, und denselben nöthigt, den Fußtritt zu bezahlen, den sein Körper, mit gleicher Menschenseele begabt, auf diesen oder jenen Boden thut. Diese Unbilligkeit vergrößert sich durch die Bemerkung, daß diese Abgabe nur den Aermeren drückt, indem der Reichere gewöhnlich mit Pässen versehen ist, die seine Verbindungen ihm verschaffen. Die Gesetze verweigern den jüdischen Weibern in Ansehung der Mitgabe die Vortheile, welche die christlichen Weiber genießen. Der Reichsabschied von 1551 verbietet den Juden, Contrakte mit den Christen ohne obrigkeitliche Bestätigung abzuschließen. Nach demselben Reichsabschiede dürfen keine jüdische Forderungen an Christen übertragen werden. Nach einer gegen diese Volksklasse gefaßten Vermuthung streitet man darüber, ob ihre Handelsbücher den kaufmännischen Glauben verdienen, und sucht von Amtswegen gegen die Glaubwürdigkeit der Judeneide und Zeugschaften so manche Bedenklichkeiten hervor. Was die natürlichen Rechte beschränken und die gesellschaftlichen Verhältnisse lästig machen kann, unter diesem sieht man jenes unglückliche Volk größtentheils noch leiden. Ein niederschlagendes Beispiel liefert unter andern der

Juden zu Frankfurt Stättigkeit und Ordnung im Jahre 1616, in welcher jene in Allem, was der natürlichen Freiheit und dem Zustande in der Gesellschaft Fesseln anlegt, in die engsten Gränzen zurückgedrängt werden."

„Wenn der Jude in manchen Orten auch öfters mit Schonung behandelt wird, so ist es die momentane Wirkung eines oder des andern fühlenden Richters oder Gewalthabers; aber die Verordnungen der feindseligen Jahrhunderte bleiben in ihren ehernen Buchstaben unverändert; unverändert in einer Epoche, in der die Menschenachtung an die Tagesordnung in Europa tritt, der Lichtstrahl der Aufklärung in die öden Winkel der Erde dringt — die blutigen Linien unkenntlich werden, welche religiöse Barbarei in unglücklichern Zeiten zwischen Völkern und Völkern zog; unverändert noch in der Mitte eines großen Volkes, das sich von jeher in dem Geiste einer freien und gerechten Nation der Welt verkündet und Aufklärung und Humanität genährt hat. Die französische Republik, welche bei sich die Vernunft in ihre alten Rechte wieder einsetzte, war es auch hier, welche den Völkern mit dem ruhmwürdigen Beispiele der Bebürgerung der Judenschaft voranging; dieser folgten die Schwester-Republiken, und es ist bekannt, daß die Juden in der batavischen Republik glücklich in dem Besitze einer bessern Existenz und durch das traurige Loos ihrer deutschen Brüder zur Theilnahme gestimmt, in einem besondern Schreiben bei der französischen Gesandschaft zu Rastadt mit der Bitte einkamen, wegen der lästigen Distinktion dieser in Deutschland und wegen mehrerer denselben zu ertheilenden Rechte mit den deutschen Gesandten zu unterhandeln. Die Stimme der Menschheit wurde bald hernach durch das Getöse der Waffen erstickt. In den deutschen Ländern zeichnet sich die humane Regierung der weisen Monarchen Preußens und Dänemarks aus. In ihren Staaten freuen sich die Juden vieler bürgerlichen Vortheile, die sie anderswo nicht genießen, indessen die Bildung und Liberalität der dortigen Einwohner jede Ungleichheit der vorigen Zeit in Vergessenheit brachte. — Der unterzeichnete Bevollmächtigte der deutschen Judengemeinde sieht sich theils durch diese erhabenen Beispiele von National-Aufklärung, theils durch den dem deutschen Volke eigenen Charakter der Billigkeit, theils durch die Humanität, mit welcher eine Hochansehnliche Reichsdeputation die Hochihr übertragenen Geschäfte bezeichnet, aufgefordert, hier vor den Schranken einer hohen National-Repräsentation die gerechten Wünsche und die unterthänigste Bitte einer größtentheils gedrückten Menschenklasse in

geziemender Ehrerbietung dahin vorzutragen: „daß Hochdieselbe geruhen möge, von der deutschen Judenschaft die lästigen Distinktionen zu nehmen, unter denen sie (als exemte Wesen) noch durchgehends seufzet; ihre eingeengten Wohnbezirke zu öffnen, damit sie sich, zum Behufe der Gesundheit und eines freien Lebensgenusses, ungebunden in städtische Wohnungen vertheilen können; die Fesseln zu lösen, mit welchen ihre Bevölkerung, ihr Handels- und Erwerbsfleiß verstrickt sind, und überhaupt die jüdische Gemeinde der Ehre zu würdigen, durch die Ertheilung des Passiv-Bürgerrechtes mit der deutschen Nation Ein Volk auszumachen." Die bedrängte Judenschaft, vertrauend auf die Billigkeit ihres unterthänigsten Gesuches und auf den menschenfreundlichen Geist, der die Schritte einer hochansehnlichen Reichsdeputation begleitet, sieht in diesem entscheidenden, im deutschen Staatsrath Epoche machenden Zeitpunkte um so hoffnungsvoller der hochgünstigen Gewährung ihrer gerechten Bitte entgegen, als die über die deutsche Verfassung jetzt gemacht werdenden Beschlüsse zu den glücklichen Resultaten einer allgemeinen Toleranz, ja zu dem schönen Ziele einer völligen Ausgleichung religiöser Ungleichheiten führen.

Möge eine hochansehnliche Reichsdeputation ihr rühmliches Tagewerk mit dem großen Verdienste um die Menschheit endigen, die Juden in die Rechte dieser vollkommen einzusetzen und sie zu Bürgern zu machen, oder doch ihr Bittgesuch kaiserlicher Majestät und dem Reiche zur Beherzigung dringendst zu empfehlen! Dann wird die Humanität sich eines neuen Sieges freuen, und diesen glänzenden Zug von Nationalgröße der Geschichte zum unsterblichen Ruhme des deutschen Volkes einverleiben.

Regensburg am 15. November 1802.

Christoph Grund,

d. Reiches Licentiat, Hochfürstl. Straßburgischer Hofrath, dann Hochfürstl. Regensburgischer und Hochfürstl. Thurn- und Taxisscher Regierungs-Advokat, im Namen der deutschen Judenschaft.

Abhandlungen.

Der geschichtliche Hintergrund des Hundert und neunzehnten Psalmes.

Der 119. Psalm sticht bekanntlich so sehr gegen die übrigen Psalmen ab, daß er gewissermaßen ein eigenes Genre bildet. Er klingt nicht wie aus dem Ringen und Kampfe des frischen Lebens, sondern wie aus dem engen Gesichtskreis der Klosterzelle oder Bet-Hamidrasch-Klause heraus. Er hat nur noch mit dem ersten Psalm, allenfalls auch mit dem letzten Theil des 19. und den Psalmen 111 und 112 einige Verwandtschaft. Man könnte diese Psalmen sopherische nennen, in sofern sie das beschauliche Leben des Schriftgelehrten reflektiren, wie der Spruchdichter Sirach es schildert (38, 24; 39, 12), „die Weisheit des Sopher (γραμματεύς) ist in der Behaglichkeit der Muße und wer sich wenig mit Werkthätigkeit befaßt, wird weise . . . er rühmt sich im Gesetze des Bundes" (ἐν νόμῳ διαθήκης αὐτῦ καυχήσεται). Das Gesetz, die Thora, und die Beschäftigung damit, bilden den Grundton dieses Psalmes. Der Psalmist rühmt sich, daß er das Gesetz begreifen, sich in dasselbe vertiefen kann (V. 7, 18, 54, 97, 125, 135 und andere). Um Mitternacht steht er auf, um Gott für seine gerechten Satzungen zu danken (V. 62). Der sopherische Charakter des Psalmes schließt von vorne herein die Annahme Hitzig's aus, daß der Hohepriester Jonathan ihn wäh-

rend seiner Gefangenschaft durch Tryphon geschrieben habe. Der Hasmonäer Jonathan war ein Mann des Schwertes und des Krieges und kein Schriftgelehrter, kein Mann des Buches und hat schwerlich seine ganze Seligkeit in der Beschäftigung mit dem Gesetze gefunden, wie sich der Dichter dieses Psalmes rühmt.

Andererseits ist nicht zu verkennen, daß der Psalm lediglich individuell und persönlich gehalten ist, d. h. daß er das eingeengte eigene Leben des Dichters überall reflektirt und kaum Beziehungen auf die Gesammtheit erkennen läßt. Nicht richtig ist daher Olshausens Annahme, daß „das Ganze als ein Gebet Israels" erscheine. Dieser Ausleger muß selbst zugeben, daß der individuelle Charakter dieses Psalmes hervorsticht: „Obgleich nämlich das Ganze für Israel überhaupt berechnet war, übten doch begreiflicher Weise die persönlichen Verhältnisse des Verf. und die seiner nächsten Umgebung auf die Darstellung im Einzelnen ihren Einfluß."

Es ist durchaus endlich nicht zu verkennen, daß der Grundton des Psalmes Klagen und Meditationen sind. Der Dichter klagt in verschiedenen Wendungen über Verkennung und Verfolgung von Seiten seiner Feinde. Diese Feinde schildert er zugleich als Verächter des Gesetzes und hebt ihnen gegenüber seine Gesetzestreue, seine Freudigkeit und Seligkeit im Gesetze hervor. Wer war nun der Dichter dieses Psalmes, in welcher Zeit lebte er, und über welche Leiden hatte er sich so bitter zu beklagen?

Gehen wir vom Gewissen aus. Daß dieser Psalm einer sehr späten Zeit angehört, ist gar nicht zu verkennen. Ton und Sprache geben es deutlich genug an die Hand.[1]) Daß er die

---

[1]) Was die Sprache betrifft, so fällt zunächst das Verbum קִים auf (V. 28, 106), ferner שבר hoffen und שֶׂבֶר Hoffnung, ein entschieden aramäischer Stamm. Jes. 38, 18 ולא ישברו יורדי בור steht bekanntlich transponirt für

Makkabäerkämpfe auch nicht einmal leiſe andeutet, iſt ebenfalls in die Augen fallend. Der Dichter klagt allerdings über Kampf und Streit, aber nicht über ſolche Kämpfe, welche mit dem Schwerte geführt werden. Richtig iſt daher Olshauſens Bemerkung, daß der Verfaſſer in einem fremden Lande gelebt haben müſſe, nur ſchwächt dieſer taktvolle Ausleger der Pſalmen dieſes Moment ſelbſt wieder ab, als ob der Aufenthalt in der Fremde auch auf das irdiſche Leben überhaupt Bezug haben könne.

Gehen wir von dieſem Gewiſſen aus, daß der Dichter in der Fremde, d. h. nicht in Paläſtina gelebt hat, und daß er ein Schriftgelehrter, d. h. ſelbſt ein Sopher war, oder ſich mit ſopheriſcher Thätigkeit beſchäftigte, ſo werden wir durch Combination auf den Namen des Dichters oder wenigſtens auf ſeine Zeit kommen.

Stellen wir daher die Verſe zuſammen, welche dieſe beiden

יכשרו. Ferner iſt zu beachten das Verbum שויתי (V. 30) parallel zu בחרתי. Die Lexikographen und Ausleger haben den Sinn verkannt. שוה bedeutet bekanntlich im Neuhebräiſchen werth ſein, im Syriſchen שְׁוָא, שְׁוִיא werth, würdig, in Aphel אשוא würdig, werth machen. Die Bedeutung iſt von שוה „gleich" abzuleiten, und iſt von Kauf und Verkauf hergenommen, wobei zwei Gegenſtände, oder eine Sache und Geld gegeneinander gehalten, als gleich und einander werth abgeſchätzt werden. Dieſe Bedeutung von שוה „werth" kommt im Althebr. nur in Eſther vor und allenfalls Hiob 33, 27, das eben als Moment für die Fixirung der Entſtehungszeit herangezogen werden muß. Hier in unſerem Pſ. bedeutet entſchieden מִשְׁפָּטֶיךָ שִׁוִּיתִי, „deine Satzung habe ich werth geachtet," und nicht mit Ewald „beachtet" oder mit Hitzig „harren". Die Berufung auf Jeſ. 38, 19 שויתי עד בקר iſt verfehlt. Hier ſteht das Verbum offenbar für שועתי. — Bedeutet שויתי „werth halten, hochſchätzen", dann kann man auch dem ſchwierigen V. 128 beikommen: על כן כל פקודי כל ישרתי. Man leſe ſtatt כל פקודי = פקודיך. und das ל zum nächſtfolgenden י gezogen לי, ſo bleibt שרתי = שויתי, alſo על כן כל פקודיך לי שויתי, „darum habe ich alle Deine Verfügungen mir werth geſchätzt" Späthebräismen finden ſich noch in unſerem Pſ. טפש (V. 70), עקב, als letztes Ende (V. 34, 111); vergl. dazu Monatsſchr. Jg. 1869, S. 296. Anmerk.

Momente unwiderleglich beweisen. Daß der Dichter in der Fremde gelebt hat, dafür sprechen die Verse 19 גר אנכי בארץ, ferner V. 54: זמרות היו לי חקיך בבית מגורי, „liebliche Lieder waren mir Deine Gesetze im Haus der Fremde". Endlich noch der letzte V.: תעיתי כשה אובד, „ich bin umhergeirrt wie ein verirrtes Lamm". Der letzte Zug deutet an, daß der Dichter nicht freiwillig sein Vaterland verlassen hat, sondern durch Umstände dazu gezwungen wurde. — Seine Vorliebe für das Gesetz und seine stete Beschäftigung damit, braucht kaum belegt zu werden, da dieser Umstand vielfach im Psalm vorkommt. Heben wir die auffallenden Verse hervor: V. 72: טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף; 92: לולי תורתך שעשעי אז אבדתי בעניי; V. 79: מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי; ferner V. 127—136; 167: שמרה נפשי עדותיך ואהבם מאוד. Gleich der Anfang giebt das Thema von der Vortrefflichkeit der Lehre an: אשרי תמימי דרך ההלכים בתורת ה׳. Das Gesetz selbst oder die einzelnen Vorschriften desselben werden unter verschiedenen Bezeichnungen öfter angeführt. עדות und חקים 22 mal, מצות 21 mal, פקדים 20 mal, משפטים 25 mal. Der Dichter hebt hervor, daß die Gesetze der Thora gerecht und wahr seien צדק משפטיך, מצותיך צדק, צרופה אמרתך; sie seien geläutert מצותיך אמת, sie seien für alle Zeit gegeben: לעולם כל משפטי צדקך und עדותיך לעולם יסדתם. Sie sind eben so überschwenglich geschildert wie in Ps. 19.

Der Dichter giebt aber zu erkennen, daß er nicht immer ein so schwärmerischer Verehrer des Gesetzes gewesen, daß ihn vielmehr erst Leiden dahin gebracht haben, sie zu erkennen: V. 67 טרם אענה[1]) אני שוגג ועתה אמרתך שמרתי, eben so V. 71: טוב לי כי עניתי למען אלמד חקיך. Er erkennt daher mit Freuden an, daß Gott ihn zu seiner Besserung habe leiden lassen, V. 75 ואמונה עניתני; durch sie ist er

[1]) LXX haben *πρὸ τοῦ με ταπεινωθῆναι*, d. h. טרם אֵעָנֶה, eben so Targum עד לא אסתגיף und Peschito עדלא אתמככת.

erst zum wahren Leben gelangt: V. 93 לעולם לא אשכחו פקודיך כי בם חייתני. Seitdem er die Vortrefflichkeit des Gesetzes kennen gelernt, ist er voll Eifer dafür, namentlich beim Anblick Derer, welche das Gesetz vergessen und verlassen, V. 139. Förmliches Entsetzen ergriff ihn, daß die Frevler Gottes Lehre verlassen, V. 53: ולעפה אחזתני מרשעים עזבי תורתך. Er empfand Ekel darüber, daß die Abtrünnigen das Gesetz nicht beachten, V. 158: ראיתי בגדים ואתקוטטה אשר אמרתך לא שמרו. Wasserbäche entströmten seinen Augen deßwegen, V. 136: פלגי מים ירדו עיני וגו׳. Natürlich konnte er diese nur verachten; er betrachtete sie als Schlacken, V. 119: סגים השבת כל רשעי ארץ [1]).

Diese Gesetzesübertreter, Abtrünnige, Frevler waren des Dichters schlimme Feinde. Sie spotteten über ihn, V. 51: זדים הליצוני עד מאד; sie legten ihm Schlingen, V. 110: נתנו רשעים פח לי, V. 85: כרו לי זדים שיחות; sie umgaben ihn mit Banden, V. 61 עדותיך [2]) חבלי רשעים. Diese Frevler wollten ihm geradezu den Untergang bereiten, weil oder obwohl er sich in das Gesetz vertiefte, V. 95: לי קוו רשעים לאבדני עדותיך אתבונן. Er schwebte daher in steter Gefahr und mochte doch die Lehre nicht aufgeben, V. 109: נפשי בכפי תמיד ותורתך לא שכחתי. Fast hätten sie ihn aufgerieben im Lande (auf Erden?), V. 87: כמעט כלוני בארץ וגו׳).

Diese seine und Gottes Gegner sind nicht von gemeinem Stande, sondern Vornehme, Fürsten, V. 161: „Fürsten verfolgten mich umsonst und (doch) bezüglich Deiner Worte war mein Herz ängstlich“ (sie nicht zu übertreten): שרים רדפוני חנם וגו׳. Solche Fürsten hielten mit einander Unterredung, Berathung,

---

[1]) Die LXX hatten hier eine andere LA. *παραβαίνοντας ἐλογισάμην τάντας τὲς ἁμαρτωλοὺς*, also חָשַׁבְתִּי statt השבת. Statt סגים lasen sie wohl סגים oder שגים, „Uebertreter“.

[2]) Einen Stamm עד im Piel giebt es nicht, was auch Gesenius und Andere darüber etymologisiren mögen; es steht für ענדוני von ענד „binden.“

wie sie ihm schaden könnten, V. 33: גם ישבו שרים בי נרברו עבדך ישיח בחקיך. — Der Dichter selbst war auch nicht geringen Standes, bildete vielmehr den Mittelpunkt eines Gesellschaftskreises, der auf ihn blickte. Dieser Kreis bestand, wie sich denken läßt, aus Gesetzestreuen, Gottesfürchtigen, Frommen. V. 74: יראיך יראוני וישמחו כי לדברך יחלתי[1]). Diese Gesetzestreuen, Verehrer der Gottesvorschriften, waren für den Augenblick fern von ihm, konnten sich nicht um ihn schaaren. Aber wann Gottes Gnade sich an ihm bewähren würde, so würden sie zu ihm sich wenden. V. 79: ישובו לי יראיך וידעי עדתיך. Es ist nicht als Wunsch, sondern als Zuversicht ausgesprochen. Er ist, seitdem er die Vortrefflichkeit des Gesetzes durch Leiden kennen gelernt, ein Genosse der Gesetzestreuen geworden, V. 63: חבר אני לכל אשר יראוך ולשמרי פקודיך.

Der Dichter schildert sich aber auch als noch in jungen Jahren stehend. V. 141 צעיר אנכי ונבזה, „jung bin ich und (von meinen Feinden) verachtet. In diesem Sinne geben die Versionen das Wort צעיר wieder: νεώτερος ἐγώ, Peschito זעור אנא. Dadurch ist auch V. 9 verständlich: במה יזכה נער את ארחו לשמר כדבריך, „wodurch kann ein Jüngling rein halten seinen Wandel"? Der Jüngling ist der Dichter selbst. Er hat erkannt, daß er nur durch Treue am Gesetze lauter sein kann, darum hat er Gott mit ganzem Herzen gesucht, V. 10: בכל לבי דרשתיך.

Wir können uns demnach die Charakterzüge dieses Psalmisten so ziemlich vergegenwärtigen. Er war ein Jüngling aus vornehmer Familie und lebte fern von der Heimath, von Palästina, in der Fremde. Er war zuerst gleichgültig gegen das Gesetz, aber durch Leiden

---

[1]) יִרְאוּנִי „werden mich sehen", giebt nur einen gezwungenen Sinn. Man könnte dafür lesen יִרָאוּנִי, oder defektive יֵרָאוּנִי „werden mich verehren und sich freuen, weil oder da ich auf Dein Wort gehofft habe."

wurde er dahin gebracht, schwärmerische Liebe dafür zu empfinden. Darum wurde er von den Gesetzesverächtern (עזבי תורה oder משגים ממצות) verspottet und verfolgt. Aber diese Verfolgung hat ihn in seiner Anhänglichkeit an das Gesetz nur noch mehr bestärkt. Vergegenwärtigen wir uns diese Charakterzüge und nehmen wir den Rahmen der Zeit hinzu, so kann es uns nicht gar zu schwer werden, den Namen des Dichters zu bezeichnen.

Daß der Dichter in der Zeit der apostatischen Hellenisten gelebt hat, braucht kaum weitläuftig bewiesen zu werden. Sie ist durch die bisher angeführten Momente der „Gesetzesverächter" einerseits und der „Gesetzestreuen" andererseits kenntlich genug. Zum Ueberfluß sei auf einen Vers aufmerksam gemacht, der so recht den Abfall der Hellenisten in der hasmonäischen Zeit charakterisirt, V. 126 עת לעשות לה׳ הפרו תורתך, „Zeit ist es für den Herrn zu handeln, sie haben Deine Lehre (Dein Gesetz) gebrochen"; הפר תורה, „das Gesetz brechen, auflösen" ist das stärkste, was gesagt werden konnte, es paßt nur auf die Zeit der abtrünnigen Hellenisten, als Priester aus dem Hause Aaron selbst die Hand dazu boten, die jüdische Sitte aufzuheben, den Tempel zu entweihen und einem Zeusbilde zu opfern. In dieser Zeit der allgemeinen Auflösung des Judenthums hatte der Dichter Grund genug zu klagen. Wasserströme entflossen seinen Augen, daß sie, die Abtrünnigen, das Gesetz so schamlos brachen. Der Psalm spielt demnach deutlich genug auf die Zeit des Antiochos Epiphanes an und auf seine Verordnung, das Gesetz zu verlassen (I. Makkab. 1, 42 *ἐγκαταλιπεῖν ἕκαστον τὰ νόμιμα αὐτοῦ*). Die Feinde des Psalmisten waren also die Hellenisten. Es waren zugleich Vornehme, einerseits Jason und Menelaos, die Hohenpriester, welche das Hohenpriesterthum geschändet haben, und andererseits die Söhne Tobias'. Durch diese Individualisirung seiner Gegner dürfte sich auch der Psalmdichter zu erkennen geben.

Josephus, auf den wir leider allein bei der Detailgeschichte dieser den Hasmonäerkämpfen vorangegangenen Zeit angewiesen sind, erzählt uns Folgendes (Alterth. XII, 5, 1): „Als der Hoheprieſter Onias III. ſtarb (oder umkam, vergl. o. S. 499 fg.), übergab Antiochos das Hohenprieſterthum ſeinem Bruder Jeſus (Jaſon). Denn der Sohn, den Onias hinterlaſſen hatte, war noch ein Jüngling.[1]) Weiter erzählt derſelbe (9, 7): Als der Sohn des Hohenprieſters Onias III. — von dem wir früher ſagten, der Vater habe ihn bei ſeinem Tode als Jüngling hinterlaſſen — ſah, daß, obwohl der König ſeinen Oheim Menelaos tödten ließ, doch die Hohenprieſterwürde den Alkimos übergab, obwohl er nicht vom Geſchlechte der regierenden Prieſter war, entfloh er zu Ptolemaios, dem König von Aegypten. Er erbat ſich eine Würde von dieſem und der Königin Kleopatra und erhielt auch einen Platz im Heliopolitaniſchen Nomos, auf dem er ein dem Jeruſalemiſchen ähnliches Heiligthum erbaute.[2]) An einer dritten Stelle (daſ. XIII, 3, 1) bezeichnet Joſephus ihn zwar nicht als Jüngling, erwähnt aber andere Umſtände, daß Onias, nach Alexandrien entflohen, den Oniastempel erbaute, weil er ſah, daß Judäa von den Macedoniern und ihren Königen mißhandelt wurde. Er habe ſich in dem Geſuche an das Königspaar, Ptolemaios und Kleopatra, auf die Prophezeihung von Jeſaja berufen, daß in Aegypten einſt ein

---

[1]) *Ὁ γὰρ παῖς, ὃν Ὀνίας καταλελοίπει, νήπιος ἦν ἔτι.*

[2]) *Ὁ δὲ τοῦ ἀρχιερέως υἱὸς Ὀνίας, ὃν προείπομεν ἔτι παῖδα τελευτήσαντος ἀφίεσθαι τοῦ πατρός, ἰδών, ὅτι τὸν θεῖον αὐτοῦ Μενέλαον ὁ βασιλεὺς ἀνελὼν τὴν ἀρχιερωσύνην Ἀλκίμῳ δέδωκεν, οὐκ ὄντι ἐκ τῆς τῶν ἀρχιερέων γενεᾶς, ... φεύγει πρὸς Πτολεμαῖον, τὸν Αἰγύπτου βασιλέα καὶ τιμῆς ἀξιωθεὶς ὑπό τε αὐτοῦ καὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Κλεοπάτρας, λαμβάνει τόπον ἀξιώσας ἐν τῷ νόμῳ τῷ Ἡλιοπολίτῃ, ἐν ᾧ καὶ ὅμοιον τῷ ἐν Ἱεροσολύμοις ᾠκοδόμησεν ἱερόν.*

Altar für Gott dem Herrn erbaut ſein werde [1]). Daſſelbe Moment von der Stütze auf eine Jeſajaniſche Prophezeiung giebt Joſephus auch an einer vierten Stelle an (jüd. Krieg VII 10, 2—3). Daſelbſt hebt er auch den Umſtand hervor, daß Onias dieſen Tempel wegen ſeines Streites mit den Juden in Jeruſalem und wegen ſeines Unwillens, daß er zur Flucht gezwungen war, erbaut habe. [2])

An dieſen Thatſachen haben wir das Subſtrat für den hiſtoriſchen Hintergrund unſeres Pſalmes. Wenn Onias, der Sohn des Hohenprieſters Onias III., der Erbauer des Onion im Heliopolitaniſchen, der Dichter des Pſalmes war, ſo ſind ſämmtliche Züge in demſelben zutreffend. Onias war jung, als er nach Aegypten entfloh; er lebte in einem fremden Lande, er hatte Anfechtungen von den Regierenden in Jeruſalem, von den Helleniſten, Hohenprieſtern und ihren Helfershelfern, von den Vornehmen, „den Fürſten". Er war über die Abtrünnigkeit vom Geſetze empört, weil er dadurch ſeiner erblichen Hohenprieſterwürde verluſtig ging. Kurz jeder individuelle Zug in

---

[1]) *Ὁ δὲ Ὀνίου τοῦ ἀρχιερέως υἱὸς ὁμώνυμος δὲ ὢν τῷ πατρὶ, ὃς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ φυγῶν πρὸς τὸν βασιλέα Πτολεμαῖον τὸν ἐπικαλούμενον Φιλομήτορα διῆγεν . . . ἰδὼν τὴν Ἰουδείαν κακουμένην ὑπὸ τῶν Μακεδόνων καὶ τῶν βασιλέων αὐτῶν, βουλόμενος δὲ ἀὐτῷ μνήμην καὶ δόξαν αἰώνιον κατασκευάσαι, διέγνω πέμψας πρὸς Πτολεμαῖον τὸν βασιλέα καὶ τὴν βασίλισσαν αἰτήσασθαι παρ' αὐτῶν ἐξουσίαν, ὅπως οἰκοδομήσειε ναὸν ἐν Αἰγύπτῳ, παραπλήσιον τῷ ἐν Ἱεροσολύμοις, καὶ Λευίτας καὶ ἱερεῖς ἐκ τοῦ ἰδίου γένους καταστήσῃ. Τοῦτο δὲ ἐβούλετο θαρρῶν μάλιστα τῷ προφήτῃ Ἡσαίᾳ, ὃς . . . . προεῖπεν, ὡς δεῖ πάντως ἐν Αἰγύπτῳ οἰκοδομηθῆναι ναὸν τῷ μεγίστῳ θεῷ ὑπ' ἀνδρὸς Ἰουδαίου.*

[2]) *Οὐ μὴν Ὀνίας ἐξ ὑγιοῦς γνώμης ταῦτα ἔπραττεν, ἀλλ' ἦν αὐτῷ φιλονεικία πρὸς τὰς ἐν τοις Ἱεροσολύμοις Ἰουδαίους, ὀργὴν τῆς φυγῆς ἀπομνημονεύοντι.*

diesem Psalm paßt auf Onias IV. Die Berufung auf Jesaja für die Neuerung, ein Heiligthum in Aegypten für den Gott des Judenthums zu erbauen, kann echt sein, wie denn überhaupt das ganze Bittgesuch an das Königspaar, welches Josephus in extenso mittheilt, auch für das kritische Auge nichts enthält, was es verdächtig machen könnte. Und darin erkennen wir eben den skrupulösen Schriftkundigen wieder, der die Neuerung nur im Hinblick auf einen biblischen Beleg, auf eine Prophetenstelle unternehmen mochte. Ja, wir verstehen dadurch erst recht einen Vers in unserem Psalm, der sonst nichtssagend ist, V. 46 „ich will sprechen von Deinen Zeugnissen in Gegenwart der Könige, und mich nicht schämen", ואדברה בערתיך נגד מלכים ולא אבוש. Er will vor den Königen, vor Ptolemaios und der Königin Kleopatra (welche schlechtweg die Könige = *οἱ βασιλεῖς* genannt wurden), sprechen, daß das Gesetz des Judenthums, welches in Judäa aufgelöst wurde, erhalten werden müsse und sie dafür interessiren. Wir verstehen auch den bereits accentuirten Vers, daß der Psalmist als seine Aufgabe betrachtete, etwas für das Judenthum zu thun, da das Gesetz anderweitig aufgelöst wird: עת לעשות לה׳ הפרו תורתך. Recht gut kann der Gedanke darin liegen, es sei Zeit, einen Tempel auf fremdem Boden zu errichten und die Gesetzestreuen in demselben zu sammeln, da das Judenthum im heiligen Lande, in Jerusalem, selbst im Tempel entweiht ist. Der Vers klingt wie eine Selbstermuthigung. Und in der That, wenn Judäa und das jüdische Volk in der Heimath vollständig hellenisirt werden sollen, wenn im Tempel zu Jerusalem der Zeus angebetet und ihm geopfert wird, wenn alle Satzungen des Judenthums daselbst außer Brauch kommen sollen, so konnte in einem Gesetzestreuen der Gedanke der Pflicht aufsteigen, es sei Zeit und Nothwendigkeit, eine anderweitige Stätte für das Judenthum zu gründen. Was Josephus nach der Anschauung seiner Zeit — in welcher die Priester des Oniastempels bereits als halbe Schismatiker angesehen

wurden — dem Gründer desselben als Streitsucht und Rachegefühl auslegt, kann gerade aus pflichttreuer Frömmigkeit entsprungen sein.

Allerdings von der Priesterwürde und von der Hoffnung, sie einst zu erlangen, kommt in diesem Psalm nichts vor, und in so fern müßte man den Gedanken an die Autorschaft des Hohenpriestersohnes Onias IV. fahren lassen. Allein man muß zugleich bedenken, daß dieser Psalm nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt scheint, um etwa Propaganda für den Dichter zu machen, sondern er ist ein stiller Erguß seiner Seele, für ihn selbst bestimmt, seiner Vorsätze stets eingedenk zu sein. In so fern brauchte der Dichter nicht seine Würde hervorzuheben oder sie auch nur anzudeuten. Eine leise Anspielung darauf scheint mir indeß doch, wenn ich darin nicht zu weit gehe, in einigen Versen zu liegen. Der Dichter deutet öfter an, daß er eine Hoffnung hegt und daß die Erfüllung derselben ihm von Gott verheißen sei. V. 10: זכר דבר לעבדך על אשר יחלתני. Diese Hoffnung bildet zugleich seinen Trost im Elende und belebt ihn. V. 20: ואת נחמתי בעניי כי אמרתך חיתני, auch VV. 74, 81, 114, 147 כי לדברך יחלתי. Welche Hoffnung mochte er gehegt haben? Und auf welche Verheißung konnte sie sich stützen? Von einer direkten Offenbarung Gottes an den Psalmisten, die ihm etwas Bedeutendes in Aussicht gestellt habe, kann in der Epoche, in welche wir ihn setzen müssen, gewiß keine Rede sein. Die Zeit für die Unmittelbarkeit der Inspiration war längst dahin. Die Hoffnung, von welcher der Psalmist spricht, muß sich demnach auf eine alte, anerkannte Verheißung beziehen, die hier als אִמְרָה bezeichnet ist. Nun beruft sich der Dichter an einer Stelle auf Gottes Treue, betont dieselbe, daß sie für die Ewigkeit sei, und gebraucht dabei fast dieselbe Wendung wie Ps. 89. In V. 89—90 heißt es: לעולם ה׳ דברך נצב בשמים לדר ודר אמונתך כוננת ארץ ותעמד. Der Sinn ist nichts anderes, als Gottes

Wort steht fest am Himmel und auch auf Erden, da er die Erde gegründet hat und sie besteht fort, geht nicht unter. Aber eben so sicher ist Gottes Treue für die Menschengeschlechter; auch hier muß sich sein Wort bewähren, kann nicht eitel sein. Dieselbe Einleitung gebraucht, wie gesagt, Ps. 89, V. 2—3, um sich auf Gottes Treue zu berufen und daraus die Nutzanwendung für den Psalmisten zu ziehen, daß Gott seine Verheißung für das Haus David bewähren werde, daß es nie untergehen, vielmehr den Thron von Vater auf Sohn ewiglich wie die Sonne und Mond erben werde (s. Monatsschrift Jhrg. 1869 S. 299). Man übersehe nicht die Parallele in diesen Psalmen.

Ps. 89.	Ps. 119.
חסדי ה׳ עולם אשירה לדר ודר אודיע אמונתך בפי ... שמים תכין אמונתך בהם.	לעולם ה׳ דברך נצב בשמים לדר ודר אמונתך.

In Psalm 89 beruft sich ein späterer Dichter aus dem Hause Davids auf Gottes Verheißung für das Haus David und auf Gottes Treue und knüpft daran die Hoffnung, daß er als Thronerbe anerkannt werden werde. Folglich kann sich der Dichter des Psalmes 119 auf Gottes Verheißung für das Haus Aaron berufen, daß es nicht untergehen, sondern die Hohenpriesterwürde von Vater auf Sohn vererben werde. Das kann die Hoffnung gewesen sein, welche Onias IV. belebte. Er stammte in gerader Linie von Aaron ab, da er der Linie des Josua ben Jozadak angehörte, welcher aus dem babylonischen Exile zurückkehrte, und dieser wieder von den Hohenpriestern des vorexilischen Zeitraums abstammte. Es mußte Onias allerdings schmerzen, daß Alkimos von dem syrischen Könige mit der Hohenpriesterwürde betraut wurde, der nicht von der Aaronidischen Linie abstammte. Aber er tröstete sich mit der Hoffnung, daß Gott sein Wort nicht zu Schanden machen werde, er werde es vielmehr dem Hause Aaron bewähren, da seine

Treue nimmer wankt. Durch diesen Hintergrund können wir den Gedankengang des Psalmisten viel besser errathen.

In der That zwingen einige Verse dieses Psalmes zur Annahme, daß, wenn er gleich zur Zeit der Apostasie und des Religionszwanges gedichtet ist, die apostatischen Helleniſten jedoch bereits damals einen Stoß erlitten haben müssen, der einen Umschwung ahnen lassen konnte. V. 21: גערת זדים ארורים השגים ממצותיך, „Du hast bereits angefahren die fluchwürdigen Frevler, welche von Deinen Gesetzen abweichen.“ Noch stärker V. 118: סלית כל שגים מחקיך, „Du hast bereits zertreten alle die von Deinem Gesetze abweichen“. Der Sinn ist, die Hauptführer der Abtrünnigen haben bereits ihre Strafe erlitten. Jason und Menelaos waren bereits umgekommen. Andere wurden von den Hasmonäerschaaren gezüchtigt. In so fern kann dieser Psalm während der Zeit gedichtet sein, als Alkimos die Hohenpriesterwürde erlangt und angetreten hatte.

Hier muß aber eine Ungenauigkeit berichtigt werden, welche Josephus bei der Erzählung von diesem Onias sich zu Schulden kommen ließ. Es ist bereits angegeben, daß er diesen jungen Hohenpriestersohn erst zur Zeit nach Aegypten entfliehen läßt, als Alkimos mit der Hohenpriesterwürde bekleidet war und Onias sich übergangen sah (o. S. 520). Demnach müßte man annehmen, daß sich Onias in der ganzen Zeit des Religionszwanges und auch noch später nach dem Tode des Antiochos Epiphanes bis zum Regierungsantritt des Demetrius (172—161 der vorchr. Z.) in Judäa aufgehalten hat, da Alkimos erst von diesem König zum Hohenpriester eingesetzt wurde [1]). Dagegen berichtet Josephus im jüdischen Kriege, daß Onias zur Zeit des Antiochos Epiphanes nach Alexandrien entflohen sei, weil dieser

[1]) I. Makkabb. 7, 5 . . . *καὶ ἦλθον πρὸς αὐτὸν (Δημήτριον) ἄνδρες ἄνομοι . . καὶ Ἄλκιμος ἡγεῖτο αὐτῶν, βουλόμενος ἱερατεύειν.*

die Juden bekriegte und ein Blutbad in Jerusalem anrichtete [1]). Die Differenz der Zeit beträgt ganze zehn Jahre. Die Frage wäre nun, welche Angabe Josephus' ist die richtige? Bekanntlich standen diesem Geschichtschreiber bei Abfassung des jüdischen Krieges um das Jahr 75 post nicht so viel Quellen zu Gebote, als bei der Ausarbeitung der Alterthümer um zwanzig Jahre später. In der letzten Schrift theilte er nämlich mehr über Onias mit als in der erstern. Man ist also geneigt, die Nachrichten in den Alterthümern für authentischer zu halten, gewissermaßen als selbst angebrachte Berichtigung, daß Onias erst um 161 zur Zeit Alkimos' nach Alexandrien entflohen sei. Außerdem ist die Relation im jüdischen Krieg verdächtig, da Josephus daselbst diesen Onias Sohn des Simon nennt, was nur Irrthum ist, und nicht wie Ewald meint, Enkel Simons; denn auch die talmudische Relation macht den Erbauer des Oniastempels zum Sohne Simons des Gerechten.

Allein von der andern Seite sprechen einige Umstände dafür, daß Onias schon zur Zeit des Antiochos Epiphanes nach Aegypten entflohen ist. Denn nicht bloß im jüdischen Kriege, sondern auch in den Alterthümern hebt Josephus hervor, daß der flüchtige Hohenpriestersohn freudig und als Bundesgenosse von dem ägyptischen Königspaar aufgenommen worden sei [2]), wegen des feindlichen Verhältnisses zu dem syrischen König. Dieser günstige Empfang hat nur Berechtigung, wenn Onias' Flucht zur Zeit des Antiochos Epiphanes stattgefunden hat. Da dieser zugleich ein Gegner des ptolemäischen Königshauses war,

---

[1]) Jüd. Kr. VII, 10, 2. *Ὀνίας Σίμωνος υἱὸς, εἷς τῶν . . ἀρχιερέων, φεύγων Ἀντίοχον . . ἦκεν εἰς Ἀλεξάνδρειαν.* Vgl. das. I, 1, 1.

[2]) Jüd. Krieg VII, 10, 1: *Καὶ δεξαμένης Πτολεμαίδος αὐτὸν (τὸν Ὀνίαν) φιλοφρόνως διὰ τὴν πρὸς Ἀντίοχον ἀπέχθειαν κ. τ. λ.* Alterthümer XII, 9, 7: *καὶ τιμῆς ἀξιωθεὶς (Ὀνίας) ὑπό τε αὐτῆ (Πτολεμ.) καὶ τῆς γυναικὸς αὐτῆ Κλεοπάτρας κ. τ. λ.*

konnte Onias, als Haupt einer Syrien feindlichen Partei, als Bundesgenosse angesehen werden. Gegen Demetrius dagegen hatte der alexandrinische Hof keine ausgesprochene Feindseligkeit gezeigt; daher fehlt der Beweggrund für die Aufnahme des Onias mit offenen Armen.

Auch die Dauer des Bestandes des Onias-Tempels spricht dafür, daß der Gründer desselben noch zu Antiochos' Zeiten nach Aegypten gekommen sein muß. Bekanntlich hat Josephus eine unmögliche Zahl für die Dauer desselben; es seien von der Erbauung bis zum Schließen desselben unter dem Kaiser Vespasian 343 Jahre verflossen (jüd. Kr. VII, 10, 4): *Χρόνος δ' ἦν εἰς τὴν ἀπόκλεισιν τοῦ ναοῦ γεγονὼς ἀπὸ τῆς κατασκευῆς ἔτη τρία καὶ τεσσαράκοντα καὶ τριακόσια.* Die Hunderte sind gewiß in dieser Zahlenangabe falsch; aber auch die Zehnzahl ist nicht richtig; denn Rufinus' lateinische Uebersetzung dieser Stelle hat dafür 33, statt 43, wie schon Capellus angemerkt hat [1]). Der Oniastempel hat demnach 233 Jahre bestanden. Man weiß zwar nicht genau, wann der Tempel geschlossen wurde; Josephus giebt lediglich an, es sei zuerst unter dem ägyptischen Legaten Lupus, welcher die zersprengten Zeloten in diesem Lande verfolgt hat, und nach dessen Tode unter Paulinus geschehen. Indessen nimmt man in der Regel an, daß dieses Faktum etwa drei Jahre nach der Zerstörung Jerusalems stattgefunden habe (um 73 der nachchr. Zeit). Folglich ist der Oniastempel von Onias 233 Jahre früher, um 160 der vorchr. Zeit erbaut worden, d. h. zur Zeit des Demetrius. Nun kann man sich unmöglich denken, daß Onias sofort nach seiner Ankunft in Alexandrien auf den Bau des Oniastempels verlegt hat. Es müssen

[1]) Haverkamp citirt zu dieser Stelle Capellus' Anmerk.: Vero proprius Rufinus ait, stetisse (templum) annos CCCXXXIII. Legendum CCXXXIII. Clausum est enim Vespasiani jussu paulo post Hierosolytanum circa annum 824 U. C.

vielmehr einige Jahre zwischen der Flucht und dem Tempelbau verstrichen sein. Man muß daher annehmen, daß Josephus im jüdischen Kriege den Vorgang richtiger gegeben hat. Als Antiochos Epiphanes anfing, die Juden zu knechten, ihnen den Hellenismus aufzuzwingen, und den Abtrünnigen die Hohenpriesterwürde ertheilte, entfloh Onias nach Aegypten aus Furcht, dem Tode geweiht zu werden, da sein Vater ein Gegner der Tobiaden und der Helleniſten und durch ihre Hand umgekommen war. Seine Flucht ist daher um 171—70 anzusetzen.

In Alexandrien war er jung angekommen, wie schon angegeben. Während der Zeit fielen in Judäa die traurigen Scenen der Vergewaltigung und des Abfalls vor. Als der schlimmste der Helleniſten, der apostatische Menelaos umgekommen war (um 162) mochte Onias, der inzwischen älter geworden war, erwarten, er werde zur Uebernahme der Hohenpriester nach Jerusalem zurückberufen werden, zumal er der einzige Sprößling des Aaronidischen Hohenprieſter-Stammes war. Aber er sah sich getäuscht. Der König Demetrius bekleidete einen gewöhnlichen Priester Alkimos mit dieser Würde. Das war bis zu dieser Zeit ein unerhörtes Faktum; erst seit der Makkabäerzeit gewöhnte man sich daran. Aber Anfangs mußte es Demjenigen, der zunächst davon betroffen war, wie eine neue Entweihung und Schändung der Heiligthümer vorkommen. Ein Mann, der nicht vom hohen priesterlichen Geschlechte ist, soll Hohenpriester sein! Und die Versammlung der Schriftgelehrten und die Assidäer (*συναγωγὴ γραμματέων καὶ οἱ Ἀσιδαῖοι*, I. Makkab. 7, 12—13) acceptiren einen solchen Hohenpriester! Dann ist die ganze heilige Ordnung umgekehrt, dann kann auch ein dem Gott Israels geweihter Tempel in Aegypten aufgerichtet werden. Diese pragmatische Verbindung der Thatsachen, wie sie Josephus ahnen läßt, ist so weit richtig, bis auf den Punkt, daß er die beiden Momente, Onias' Flucht aus Palästina und den Bau des Oniastempels, in einen allzuengen zeitlichen und ursächlichen Zusammenhang bringt.

Es versteht sich von selbst, daß der junge Onias, der letzte hohenpriesterliche Aaronide, dem Usurpator Alkimos und seiner Partei ein ewiger Anstoß war. Sie konnten doch nicht leugnen, daß er der Alleinberechtigte für die **Kehunah gedolah** war. Es läßt sich daher denken, daß sie es nicht an Verdächtigungen seiner Person haben fehlen lassen, um die Meinung zu verbreiten, daß er vermöge seiner innern Gesinnung der Hohenpriesterwürde unwürdig sei. Erinnern wir uns, daß der Dichter unseres Psalmes von sich selbst aussagt, daß er, ehe er durch Leiden geläutert war, die Gesetze Gottes nicht besonders schätzte. Auf dieses sein ehemaliges Verhalten konnten seine Feinde hinweisen und es noch übertreiben, indem sie von seiner Wandelung zum Besseren nichts wußten oder nichts wissen mochten. Das können nun die „Schmähredner" (חרפים V. 41) sein, über welche dieser Psalm klagt, und gegen deren Anschuldigungen sich der Psalmist rechtfertigt. „Die Frechen haben mir Lügenhaftes aufgebürdet, während ich doch mit ganzem Herzen Deine Satzungen hüte", V. 70: טפלו עלי שקר זדים אני בכל לב אצר פקודיך: — „Freilich, ehe ich gebeugt war, war ich auch ein Abtrünniger (שגג), aber jetzt bewahre ich Dein Wort" (o. S. 516). — „Die Frechen mögen beschämt werden, denn lügenhaft haben sie mich beschuldigt; ich beschäftige mich vielmehr mit Deinen Satzungen", V. 78: יבשו זדים כי שקר עוותוני[1] אני אשיח בפקודיך. Daher die öftere Betheuerung des Psalmisten, daß er Gottes Gebote nicht verlassen habe: V. 87: ואני לא עזבתי פקודיך; V. 102: ממשפטיך לא סרתי. Kurz Alles, was uns an diesem Psalm bei oberflächlicher Betrachtung als ermüdende Tautologie erscheint, hat seine Bedeutung als energischer Protest gegen falsche oder übertriebene Anschuldigungen seiner Feinde, wenn man ihm diesen historischen Hintergrund vindicirt.

[1]) Richtig erklärt Raschi hier das Wort עוותוני gleich הרשיעוני: „sie haben mich für schuldig erklärt."

Beiträge zur Wort- und Sacherklärung der Mischnah.

(Fortsetzung von S. 501.)

In der Mischnah zu Traktat Gittin (IV) sind eine Reihe von Verordnungen aufgezählt, welche größtentheils auf den Patriarchen R'Gamaliel I, Hillel's Enkel, zurückgeführt werden. Die meisten derselben betreffen die Ehescheidung. Die erste Verordnung war, daß ein Ehemann einen einmal dem Boten übergebenen Scheidebrief nur bei derselben Behörde, welche dabei thätig war, aber nicht bei einer anderen widerrufen dürfe. Die zweite betrifft die Namen des Mannes und der Frau, daß nämlich die variirenden Namen deutlich angegeben werden sollen. Es wird dabei angegeben, daß die Verordnung in Folge eines Uebelstandes eingeführt wurde. בראשונה היה משנה שמו ושמה ושם עירה התקין רבן גמליאל הזקן שיהא כותב איש פלוני וכל שם שיש לה אשה פלוני וכל שם שיש לה. Diese Verordnung bedarf einer geringen Beleuchtung, um die Tragweite derselben vollständig erkennen zu lassen, und sie historisch verwerthen zu können. Der babylonische Talmud referirt ausführlich die Veranlassung, welche diese Verordnung hervorgerufen hat. Die jüdischen Bewohner der Seegegend, d. h. von Kleinasien, hatten an Rabban Gamaliel die Frage gerichtet: wie es mit dem Scheidebrief zu halten sei, wenn der Ehemann seinen Namen in seinem neuen Aufenthaltsorte ändert (Gittin p. 34 b): אמר ר' יהודה אמר שמואל שלחו ליה בני מדינת הים לרבן גמליאל: בני אדם הבאים משם לכאן שמו יוסף וקוראין לו יוחנן, יוחנן וקוראין לו יוסף האיך מגרשין? עמד ר' גמליאל והתקין שיהו כותבין איש פלוני וכל שום שיש לו וכו'. Diese Tradition ist wohl unzweifelhaft richtig, daß die Namensänderung derjenigen Judäer, welche von Palästina nach Kleinasien ausgewandert waren, eine Bestimmung bezüglich der Angabe der zweierlei Namen im Scheidebrief nöthig gemacht hat. Nur ist die Tradition wohl nicht ganz treu, daß solche Emigranten

ihre hebräische Namen mit andern ebenfalls hebräischen vertauscht hätten. Vielmehr ist anzunehmen, daß sie griechische angenommen haben. Wir finden nämlich, daß diejenigen, deren Namen hebräisch Joseph lautete, ihn in Justus umwandelten (s. Monatsschrift S. 340). Es muß also emendirt werden in יוסף קורין לו יוסטוס (לוסטוס) יוחנן קורין לו יוחני oder יוסי. Daß die meisten Juden in Kleinasien griechische oder römische Namen führten, wird ausdrücklich bezeugt (das. p. 11 b): גיטין הבאין ממדינת הים ועדים חותמין עליהן אף על פי ששמותיהן כשמות נכרים כשרין מפני שרוב ישראל שבחוצה לארץ שמותיהן כשמות נכרים. Wir können also an dieser Verordnung Rabban Gamaliel's das Faktum constatiren, daß noch vor der Tempelzerstörung Auswanderungen von Palästina nach Kleinasien nicht selten waren, daß solche ihre Ehefrauen zurückließen, und in ihrer neuen Heimath ihre Namen in landesübliche verwandelten. — Der Passus in der Mischnah, daß auch der Name der Stadt umgewandelt worden sei: משנה שם עירה ושם עירו ist im Talmud nicht belegt, wird auch gar nicht ventilirt; es muß damit eine eigene Bewandtniß gehabt haben.

Wichtiger ist die in derselben Mischnah angegebene vierte Verordnung, daß die Zeugen ihre Namen im Scheidebrief unterzeichnen sollen: העדים חותמין על הגט מפני תקון העולם. Man weiß nicht, ob diese Verordnung ebenfalls dem Patriarchen Gamaliel angehört [1]). Der Talmud selbst bemerkt dazu mit Recht, daß eine solche Verordnung eigentlich überflüssig sei, da sie sich von selbst versteht. Ein Amora, R'Joseph, giebt in Folge dessen eine plausibele Erklärung dazu, welche uns auf die rechte Fährte weist. Er meinte nämlich, daß diese Verordnung lediglich einschärfen wollte, die Namen der Zeugen deutlich anzugeben. אמר ר' יוסף התקינו שיהא עדים מפרשין שמותיהן בגטין. Er berief sich dabei auf eine Boraita, welche also lautet: בראשונה היה כותב אני פלוני החמתי עד, אם כתב ידו יוצא ממקום אחר כשר ואם לאו פסול. אמר רבן גמליאל תקנה גדולה התקינו שיהיו מפרשין שמותיהן

[1]) Vergl. Tossafot das. p. 36 a a.v. והעדים חותמין. Dieselben folgern aus einer L.A., daß R'Gamaliel nicht der Urheber dieser Verordnung sein könne, weil derselbe diese Verordnung referirt. In der Tosifta steht aber Simon b. Gamliel als Referent.

בגיטין מפני תקון העולם. Diese Boraita ist nicht ganz verständlich. Es ist nicht denkbar, daß die Zeugen, wenn sie einmal den Scheidebrief mit ihrer Unterschrift beglaubigen wollten, gerade die Hauptsache, ihre Namen, verschwiegen haben sollen, wie die Commentatoren den Passus auslegen. Auch liegt ein Widerspruch darin: „ich N. habe unterschrieben". und doch soll der Name fehlen!

Ein Vergleich mit der Tosifta, aus welcher diese Relation entnommen ist, ergiebt, daß die L.A. nicht ganz in Ordnung ist. Das. (zu Gittin Ende) lautet dieser Passus: אני עד חתמתי עד אם היה כתב ידו יוצא ממקום אחר כשר ואם לאו פסול. ר' שמעון בן גמליאל אומר תקנה גדולה התקינו שיהו העדים משימין את שמן בגיטין. Hier fehlt das Wort פלוני. Daraus folgt, daß die Zeugen ursprünglich ihre Namen ganz und gar verschwiegen hatten, und die Verordnung lautete, daß sie die Namen setzen sollten שיהו משימין (bessere L.A. statt מפרשין). Die auffallende Formel אני עד (או) אני עד חתמתי עד könnte man sich distributiv denken חתמתי עד. Aber eben dadurch erscheint die Schwierigkeit um so größer. Die Zeugen haben den Scheidebrief unterzeichnet, ohne ihre Namen zu nennen! Was soll das bedeuten? Wozu sollte ihre Unterschrift dienen, wenn sie nicht mit ihrem Namen für die Richtigkeit der Unterschrift eintreten?

Eine vom Talmud daselbst aufgeworfene Frage und ein dazu herbeigezogener Beleg heben diese Schwierigkeit. Die Frage lautet: Soll denn ein Zeichen (statt der Namen) nicht genügen? Es ist doch bekannt, daß Rab lediglich einen Fisch zeichnete, R' Chanina einen Palmzweig, R' Chasda ein Ssamech (von seinem Namen), R' Hoschaja ein Aïn, endlich Rabba bar Huna ein Schiff! והא רב צייר וכסימנא לא? כוורא, ור' חנינא צייר חרוחא, רב חסדא סמך ור' הושעיא עין, רבה בר ר' חנגא צייר מכוחא. In dieser Relation haben wir den Schlüssel für die Tradition von der auffallenden Verordnung. Ursprünglich haben die Zeugen nicht ihre Namen unterschrieben, sondern lediglich entweder ein symbolisches Zeichen oder einen Buchstaben von ihren Namen als Abbreviatur gesetzt. Da nun solche Zeichen leicht nachgeahmt werden können, so ist angeordnet worden, daß sie ihre Namen deutlich und vollständig schreiben sollten: שיהו מפרשין שמותיהן oder richtiger in der To-

sifta שיהו משימין את שמן. Das ist der Sinn der Formel חותמין על הגט: sie sollen ihre Namen unterschreiben; es ist ein elliptischer Passus für חותמין את שמן. Manche Schwierigkeit im Talmud bezüglich der Unterschrift der Zeugen im Scheidebriefe (עדי מסירה) sind dadurch gehoben, daß ursprünglich die Zeugen nur Zeichen gesetzt haben.

Aber noch eine andere auffallende gesetzliche Bestimmung ist dadurch erklärt. Durch den ganzen civilrechtlichen Theil des Talmud zieht sich die Regel hindurch, daß die Unterschrift der Zeugen unter irgend welcher Urkunde erst von den Zeugen selbst anerkannt oder von Anderen, welche die Unterschrift kennen, verificirt werden müsse, wenn die Urkunde als vollgültig angesehen werden soll (קיום שטרות). Es ist allerdings angegeben, daß diese Maßregel nicht principiell, sondern eine spätere Verordnung sei (קיום שטרות דרבנן, **Ketubot** p. 28a und viele andere St.). Aber die Frage ist nicht abzuweisen, wie kam eine Behörde darauf, die Verification der Zeugenunterschrift zu verlangen? Kann man jede Unterschrift, wenn nicht anderweitig beglaubigt, als möglicherweise gefälscht ansehen? Man sollte im Gegentheil annehmen, eine Unterschrift, die nicht verdächtigt wird, sei ohne Weiteres als echt anzuerkennen. (Vergl. Tossafot das. s.v. קיום שטרות.) Durch die gewonnenen Ergebnisse unserer Untersuchung ist die Sache einfach erklärt. Da die Zeugen nicht ihren vollen Namen zu unterschreiben, sondern lediglich dafür Zeichen oder Abbreviaturen zu substituiren pflegten, so war eine Fälschung oder Nachahmung leicht. Daher mußte, wenn eine Urkunde producirt wurde, vor Allem gefragt werden, ob die Zeichen der lediglich von dem Inhaber genannten, sonst aber unbekannten Zeugen auch richtig sind. Dagegen bei voller Namensunterschrift ist keine Fälschung zu befürchten. Das scheint der einzig richtige Grund der Verification der Urkunden (קיום שטרות) zu sein. Diese Verification bestand, wie schon angegeben, darin, daß entweder die Zeugen selbst die Zeichen als die ihrigen anerkaunt haben (זה כתב ידי) oder daß andere Zeugen sie als richtig bezeugten (זה כתב ידי של אבא, של רבי, של אחי) oder endlich, daß die Zeichen mit anderweitigen Urkunden verglichen wurden, welche bereits beglaubigt waren (כתב ידו יוצא ממקום אחר). Immer bedeutet כתב ידו nicht die volle Namensunterschrift, son-

dern lediglich Symbole oder Abbreviaturen. Für Scheidebriefe wurde verordnet, daß bloße Zeichen nicht mehr wie bis dahin, genügen sollen, bei anderweitigen Urkunden dagegen ist die ursprüngliche Form geblieben, daher war eine Controlle erforderlich. Mehrere Schwierigkeiten, welche die Commentatoren zu diesem Thema nicht überwinden konnten, sind durch diese Annahme einfach erledigt.

Ueberhaupt können mehrere Halachot bezüglich des Scheidebriefes nur durch archäologische oder historische Beleuchtung ihre sinngemäße Bedeutung erlangen. Von einigen derselben hat die talmudische Auslegung selbst, entweder auf dem Wege der Tradition oder divinatorischen Taktes den historischen Hintergrund angedeutet. Im Abschnitt VI kommt ein eigenes halachisches Gesetz vor: Wenn eine Frau einen Stellvertreter bestellt, den Scheidebrief aus der Hand des Ehemannes zu empfangen, so müssen Zeugen gegenwärtig sein, daß sie dazu den Auftrag ertheilt und daß ihr Mandatar den Scheidebrief empfangen und zerrissen hat. האשה שאמרה התקבל לי גיטי צריכה שתי כתי עדים שנים שאומרים בפנינו אמרה ושנים שאומרים בפנינו קבל וקרע. Den letzten Passus, daß das Zerreißen des Scheidebriefes bezeugt werden müsse, findet der Talmud selbst mit Recht höchst auffallend (das. p. 64): קרע למה לי? Die darauf gegebene Lösung ist ebenfalls sachgemäß: Diese Vorschrift, daß der Scheidebrief zerrissen werden müsse, deute auf die Zeit der Religionsverfolgung: בשעת הגזירה שנו: אמר ר׳ יהודה אמר רב. Dieser historische Hintergrund erleichtert allerdings das Verständniß nicht bloß dieses Gesetzes, sondern auch anderer, welche damit zusammenhängen. Sie geben sich als Nothgesetze zu erkennen. Die Bezeichnung שעת הגזירה weist uns auf die hadrianische Verfolgungszeit, in welcher jede Thätigkeit, welche einen religiösen Anstrich hat, mit schweren Strafen bedroht war (vergl. Graetz' Geschichte IV, 2, S. 465). Es war also auch gefährlich, einen Scheidebrief zu übergeben. Daher sollte ein solcher, um nicht als **corpus delicti** gebraucht zu werden, sofort, nachdem er seinen Dienst gethan, vernichtet werden. Ja, es scheint, daß die Concession, daß die Ehefrau nicht selbst den Scheidebrief zu empfangen brauche, sondern einen Mandatar bestellen darf (שליח קבלה), erst aus der Noth der hadrianischen Zeit hervorgegangen ist.

Denn nach dem Wortsinne des biblischen Gesetzes, den der Talmud bei der Ehescheidung sonst skrupulös zu urgiren pflegt, müßte der Ehemann selbst seiner Ehefrau den Scheidebrief in die Hand geben: ונתן בידה. Allein, da ein solches Verfahren einige Zeit erforderte, bis der Ehemann oder sein Mandatar das Schriftstück der Ehefrau einhändigen konnte, besonders wenn beide sich nicht im selben Orte befanden, und während dieser Zeit der Akt durch die römischen Spione oder Angeber verrathen werden und Gefahr bringen konnte, so wurde ein kürzeres Verfahren zum Gesetze erhoben. Der Scheidebrief wird in wenigen Minuten geschrieben, der Mandatar der Frau ist bereit, sofort von dem Ehemanne das eben fertig gewordene Schriftstück zu empfangen, es wird sofort zerrissen, und jede Spur eines Gefahr bringenden Aktes ist vertilgt. So scheint der Ursprung des Gesetzes vom שליח קבלה erklärt werden zu können. Denn schwerlich kann die Deutung aus der Schrift, daß die Frau einen Mandatar zum Empfang ihres Scheidebriefes bestellen dürfe (ושלחה מלמד שהויא שלוחה עושה שליח, **Kidduschin p. 41 a**) mehr als eine Accomodation des faktischen Gesetzes an das Schriftwort (אסמכתא) sein.

Im Zusammenhange mit diesem Gesetze von der Ermächtigung der Frau, einen Mandatar zur Empfangnahme des Scheidebriefes zu stellen, das, wie sich gezeigt hat, zur Zeit der hadrianischen Verfolgung eingeführt wurde, stehen einige andere in demselben Abschnitt, wenn man die Zwischenglieder als Detail ausscheidet. Auch diese können in derselben Zeit ihren Ursprung haben. Dahin gehört die Halacha: בראשונה היו אומרים היוצא בקולר, קולר. ואמר כתבו גט לאשתי הרי אלו יכתבו ויתנו, das auch im Syrischen vorkommt, ist das lateinische **collare**, „Halsfessel", welche den Sklaven als Strafe aufgelegt wurde. Im Neuhebräischen bedeutet יצא בקולר geradezu zum Schaffot gehen oder abgeführt oder von der Regierung zum Tode verurtheilt werden, wie es Raschi z. St. richtig erklärt: יצא בקולר mit ליהרג למלכות. Diese Ausdrucksweise kann eben nur in der hadrianischen Zeit entstanden sein. Damals war die Erbitterung des Kaisers gegen die Juden so groß, daß er die von ihnen geführten Revolutions- oder Freiheitskriege geradezu als Rebellion von Sklaven gegen ihren Herrn betrachtete. Er ließ daher die Gefangenen und Renitenten als Sklaven mit dem Halseisen

zum Tode abführen. Das Gesetz bestimmt demnach, wenn Jemand in dieser traurigen Zeitepoche mit dem Collar zum Tode geht und den Auftrag ertheilt, für seine Ehefrau den Scheidebrief zu schreiben, so darf man ihr ihn ohne Weiteres einhändigen, auch wenn er nicht hinzugefügt hätte: „gebet ihr denselben". Denn der Verurtheilte rechnete nicht auf Begnadigung, und hat demzufolge unter dem lakonischen Wort כתבו „schreibet" auch das Einhändigen verstanden. Die Bezeichnung בראשונה היו אומרים: „Früher hat man bestimmt," bezieht sich eben auf die hadrianische Zeit. Später hat man als Analogie hinzugefügt, auch wenn Jemand eine weite Seereise macht (אף המפרש) oder mit einer Caravane auszieht und ein solches Wort hinwirft, so kann es eben so behandelt werden. Von demselben Gesichtspunkte aus ist auch die darauf folgende Halacha zu behandeln. אמר לשלשה חנו גט לאשתי הרי אלו יאמרו לאחרים ויכתבו מפני שעשאן בית דין. Wenn Jemand drei Personen den Auftrag ertheilt hat, seiner Frau den Scheidebrief zu übergeben, so brauchen sie ihn nicht selbst zu schreiben, sondern können ihn von Andern schreiben lassen; denn er hat sie als Collegium anerkannt. Der Zusatz, welcher dabei erwähnt wird, führt uns wieder auf die hadrianische Zeit. Es heißt dabei חנניה איש הלכה העלה[1]) ו אותו מביח האסורין, מקובל אני באומר לשלשה כתבו גט וכו׳. Raschi erklärt z. St. מביח האסורין, dieses Gesetz sei im Namen R' Akiba's tradirt worden, während er im Kerker war. Da Raschi solche Erklärungen niemals aus dem Finger zu saugen pflegte, sondern eine Tradition dafür hatte, so haben wir für diese Halacha ebenfalls die Basis der hadrianischen Zeit. Nun kommt noch dazu eine ähnliche Halacha aus dem Kerker in **Jebamot** (XXI 6) vor: מעשה שחלצה בינו לבינה בבית האסורין ובא מעשה לפני ר׳ עקיבא והכשיר. Der jerusalemische und babylonische Talmud bemerken dazu: daß ebenso wie der Vorfall im Kerker stattfand, auch die Entscheidung R'Akiba's vom Kerker aus erfolgte: בבית האסורים היה מעשה ולבית האסורים בא המעשה. Der jerus. Talmud erzählt bei dieser Gelegenheit die Anekdote, auf welche schlaue Weise einer der Jünger R'Akibas, trotz der

---

[1]) Im jerusalemischen Texte steht dafür שלח.

Wachsamkeit der römischen Kerkermeister, den Bescheid auf die Anfrage von dem eingekerkerten Lehrer erlangt hat. Aus dieser Parallele hat wohl Raschi seine Erklärung entnommen, daß das Gesetz von R'Akiba stamme, während dieser im Kerker war. Der Vorfall ist also zur hadrianischen Verfolgungszeit vorgekommen. Es hatte Jemand zu Dreien gesprochen, seiner Frau den Scheidebrief zu geben, ohne Zeit dazu zu haben, es näher zu bestimmen, ob sie es selbst thun, oder Anderen dazu den Auftrag ertheilen sollen. Es muß also in großer Hast geschehen sein. Natürlich! Einen Scheidebrief ausstellen war damals ein Capitalverbrechen. Wer also in der Nothlage war, es thun zu müssen, um seine Frau als Wittwe nicht Peinlichkeiten auszusetzen, durfte nicht recht mit der Sprache heraus, sondern mußte gewissermaßen nur Winke geben oder lakonisch sprechen. Daher die so seltsam klingenden Halacha's. Sie sind nicht von der Casuistik ausgeklügelt, sondern aus dem Kampfe des Lebens gegriffen.

Der brachylogische Charakter des Mischnah-Styles erfordert öfter eine Erklärung, die nicht auf der Hand liegt, und dadurch erhalten dunkele Partien unerwartet ein helles Licht. Der Anfang des Traktats, welcher sich mit dem Gerichtswesen, den Synhedrien und dem Strafverfahren beschäftigt, ist durchaus dunkel und ist auch den amoräischen Auslegern aufgefallen: דיני ממונות בשלשה, גזילות וחבלות בשלשה. Der babylonische Talmud wirft die Frage auf, wozu diese zwei Kategorien getrennt aufgeführt werden, da doch im Grunde Raub und Verletzung ebenfalls Geldangelegenheiten sind und unter einer Rubrik subsummirt werden sollten? (Synhedrin Anf.): אמר גזילות וחבלות לאו דיני ממונות נינהו? Diese Frage wird daselbst vielfach ventilirt. Der jerusalemische Talmud wirft eine andere Frage auf: wozu Raub neben Verletzung aufführen, da sie doch im Grunde nach denselben Gesetzen beurtheilt werden? לא הן גזילות הן חבלות? Wie es scheint, fehlt im Texte die Antwort. Offenbar liegt die Schwierigkeit in der Kategorie גזילות. Bedeutet das Wort einfach „Raub", dann ist die Frage berechtigt, daß eine besondere Kategorie dafür überflüssig ist. Man muß also für dieses Wort die richtige Bedeutung suchen.

Nun bietet sich zur Erklärung eine andere Mischnah, die

zwar auch ihre Dunkelheit hat, aber im Zusammenhange mit unserer Mischnah beleuchtet werden kann. Im babylonischen Texte zur Mischnah **Ketubot XIII** heißt es: שני דייני גזירות היו בירושלים ארמון וחנן בן אבישלום. Der jerusalemische Text hat dafür, wie bekannt: שני דייני גוילות. Auch der babylonische Talmud hatte Kunde davon, daß die andere Lesart גוילות existirte (**Ketubot** p. 105 a): ורמינהי שלשה דייני גוילות היו בירושלם ארמון בן גראי וחנן המצרי וחנן בן אבישלום, קשיא חלת אחרין קשיא גזירות אגוילות? Die talmudische Lösung daselbst ist gezwungen. Diese Stelle ist vielfach ausgelegt worden, und ein oberflächlicher Kritikus und Tendenzjäger hat daraus gar „Raubrichter" gemacht, weil anderweitig angegeben ist, daß diese Richter Lohn für ihre Funktionen aus dem Tempelschatz bezogen haben! Ein besonnener und gewissenhafter Forscher wird sich hüten, Consequenzen aus einer Stelle zu ziehen, ehe sie sprachlich und sachlich nach allen Seiten durchleuchtet ist.

Entschieden hält der jerus. Talmud an der L.A. גוילות fest. Er erklärt zwar diesen Passus nicht, aber zu einer anderen daselbst citirten Stelle von angeblich 460 Gerichtshöfen in Jerusalem bemerkte er, daß sie für „Raub" eingesetzt waren. ואלו הם ממונין על הגזל. Davon können und müssen wir ausgehen, daß die L.A. גוילות ist. Daselbst wird auch, wie im babylonischen Talmud, eine divergirende Ansicht R'Nathans angeführt, daß nicht zwei Richter dafür eingesetzt waren, sondern drei, und zwar sei der dritte Nahum aus Median gewesen: תני בשם ר' נתן אף נחום המדי היה עמהן. על דעתיה דר' נתן שלשה דייני גזירות[1]) ונחום ארמון בירושלם היו b. T. baf.: אמר ר' פפא: מאן תנא נחום, ר' נתן היא. דתניא ר' נתן אומר אף נחום המדי מגזרי גזירות היה בירושלם ולא הודו לו חכמים. Hier ist also deutlich angegeben, daß über die Zahl dieser Richter eine Differenz herrschte, ob sie **duumuiri** oder **triumviri** waren. In Synhedrin Anfang hat sich der Redakteur der Mischnah für die Ansicht R'Nathan's erklärt דייני . . . גילות בשלשה, daß auch dafür ein Dreirichter-

[1]) Da nun נחום המדי unzweifelhaft die richtige L.A. ist, so muß jene falsch sein, welche den dritten חנן המצרי nennt. המצרי ist wohl eine Verwechselung für המדי und חנן für נחום. In so fern differiren beide Boraitot nicht von einander im Punkte der Eigennamen.

Collegium erforderlich sei. Denn es ist nicht zu verkennen, daß dieses גזילות vollständig identisch ist mit דיני גזילות. Aber dadurch ist es erst recht einleuchtend, daß גזילות nicht einfach „Raub" bedeuten kann; denn dann fiele es mit der Kategorie von דיני ממונות oder mit den חבלות zusammen. Der jeruf. Talmud giebt einen Wink dafür, wie das Wort zu verstehen sei. Die scheinbar dunkele Stelle als Schluß zu ממונין על הגזל lautet: ללמדך שכל מי שהוא ספיקה בידו למחות ואינו מוחה קלקלה תלויה בו. Der Sinn dieser Stelle ist: es sei höchst wichtig, Gerichtshöfe einzusetzen, denn wer einem Vergehen zu steuern im Stande ist, und es unterläßt, der wird für die daraus folgende Ungerechtigkeit verantwortlich gemacht. Also Gerichtshöfe sollen vorbeugen, daß nicht Unrecht geschehe, daß nicht an einem Betheiligten ein „Raub" begangen werde. Wenn wir erwägen, daß die talmudische Lehre Alles das Raub (גזל) nennt, was nicht auf unzweideutig rechtmäßige Weise, durch freiwilliges Abtreten von der andern Seite erworben ist, z. B. den Gewinn durch Würfelspiel oder Wetten, daß sie auch Kleinviehhirten und Steuereinnehmer als Räuber ansieht, so ist der Sinn von גזילה an dieser Stelle nicht zweifelhaft. Es war ein Gerichtshof dafür eingesetzt, damit prophylaktisch verhütet werden soll, daß in Geldangelegenheiten Jemandem nicht Unrecht geschehe, oder daß seine Gegenpartei nicht einen Raub begehe.

Man muß ferner erwägen, daß im Allgemeinen Civilprozesse durch Schiedesgerichte geschlichtet wurden, und das ist eigentlich der Sinn von דיני ממונות בשלשה, wie aus den Abschn. III Synhedrin hervorgeht: דיני ממונות בג' זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד ושניהן בוררין להן עוד אחד. Es hat also für die Civilgerichtsbarkeit kein ständiges Gericht gegeben, nur für Criminalfälle war ein Tribunal von 23 Mitgliedern eingesetzt. Da das von den Parteien gewählte Schiedsgericht nicht rechtskundig zu sein brauchte, so läßt es sich denken, daß complicirte Rechtsfälle keine Erledigung fanden. Dieser Mangel mußte sich fühlbar machen, und deßwegen setzte man in Jerusalem eine Art Tribunal für dubiöse Fälle ein, und diese hießen דיני גזילות, von dem Umstande, daß sie Raub, d. h. unrechtmäßigen Besitz zu verhüten hatten. Mit einem Worte, es entstand

in Jerusalem ein ständiger Gerichtshof für Civilprocesse, der eine ganz andere Aufgabe hatte, als das Dreier-Collegium für דיני ממונות, d. h. als das Schiedsgericht. Später wußte man nicht, ob dieses ständige Gericht für complicirte Civilrechtsfälle aus zwei oder drei Mitgliedern bestanden hat, ob Admon (ben Gaddaï) und Chanan ben Abfalom lediglich das Collegium gebildet haben oder ob auch Nahum aus Medien mit ihnen fungirt hat.

Betrachten wir die דיני גזילות von diesem Gesichtspunkte aus, so lassen sich die Entscheidungen welche von den zwei Richtern Admon und Chanan mitgetheilt worden, recht gut als Dekrete für dubiöse Rechtsfälle erklären. Sämmtliche von denselben getroffenen Entscheidungen sind zwar nicht tradirt, sondern lediglich solche, welche von einer andern Seite Widerspruch gefunden haben. Solche werden aufgezählt von Chanan zwei und von Admon sieben. Die Chanan'schen Entscheidungen betrafen außergewöhnliche Fälle bei einer Ehefrau. Wenn ein Ehegatte nach Kleinasien (מדינת הים s. o. S. 530) ausgewandert ist, und die Frau verlangt von seinem Vermögen Alimente, ob sie schwören müsse, daß derselbe ihr nichts zurückgelassen hat, oder wenn ein Fremder ihr für Alimente Vorschüsse gemacht hat, ob er Ansprüche an den Ehemann machen kann, sie ihm zu ersetzen. Die Admon'schen sieben Entscheidungen sind ähnlicher Natur und von der Art, daß ein Schiedsgericht rathlos dabei sein mußte. Wen ein Vater gestorben war und für seine männlichen und weiblichen Waisen nicht genügend hinterlassen hat, ob die Hinterlassenschaft zur Ernährung der Töchter allein verwendet werden soll, oder ob die Söhne ihr Erbe beanspruchen dürfen und die Töchter leer ausgehen sollen. Ferner wenn Jemand von dem Verklagten Oel fordert, und dieser einräumt, daß er Oelkrüge schulde, ob dieses als theilweises Eingeständniß anzusehen sei. Ferner wenn der Vater dem Bräutigam für seine Tochter eine Mitgift zugesagt und sein Wort nicht hält, ob der Bräutigam berechtigt ist, die Braut sitzen zu lassen, bis sie „graues Haar bekommt", ohne gezwungen zu sein, sie zu heirathen oder ihr den Scheidebrief zu geben. Die übrigen Entscheidungen Admons behandeln noch complicirtere Fälle. Competente Juristen mögen beurtheilen, ob die Entscheidungen von Chanan und Ad-

mon den Rechtsprincipien oder der aequitas entsprechen. Uns liegt die Seite näher, daraus zu beweisen, daß die דייני גזילות ein ständiges Tribunal für Civilprozeßfälle ungewöhnlicher Art bildeten. Daraus ergiebt sich auch, daß sie keineswegs eine Art Polizeigericht waren.

Als ständiges Gericht, das mit den Parteien nichts zu verkehren, kein Verhör zu vernehmen hatte, sondern lediglich ihnen vorgelegte Fälle zu beurtheilen, war es ganz in der Ordnung, daß die Mitglieder desselben vom Tempelschatze Gehalt bezogen, obwohl es sonst verpönt war, wenn die Richter sich, selbst für ihre Funktionen, zahlen ließen (vergl. Tossafot **Ketubot p. 105 a** Ende). Da die Mitglieder stets bereit sein mußten, Sitzungen zu veranstalten, so konnten sie keinem andern Erwerbe obliegen und mußten demnach schadlos gehalten werden. Die Nachricht von der Besoldung derselben stammt zwar aus späterer Zeit, aber da sie in zwei Quellen erwähnt wird, beruht sie wohl auf Tradition. Dagegen ist die Höhe des Gehaltes bis auf 99 Mina (mehr als 2000 Thaler nach unserm Gelde) nicht gesichert, da sie nur im babylonischen Talmud allein vorkommt und außerdem übertrieben klingt. Im j. T. heißt es nämlich ganz einfach: (**Schekalim IV p. 48 a**): (ר׳) גדול כר בניטין בשם אסי שני דייני גזילות נוטלין שכרן מתרומת הלשכה. Dagegen in b. T. (das.): אמר ר׳ יהודה (?) אמר ר׳ אסי גזרי גזירות שבירושלם היו נוטלין שכרן השעים וחשע מנה מתרומת הלשכה לא רצו מוסיפין להן.

Nach der gewonnenen Bedeutung von דייני גזילות kann man sogar die LA. גזירות auch festhalten, das jedenfalls „Dekrete" bedeutet. Das Zwei- oder Drei-Männertribunal gab wohl auf die an dasselbe gerichteten Anfragen bündige Entscheidungen, für welche es keine Berufung auf eine noch höhere Instanz gab. In sofern konnten sie auch גזרי גזירות genannt werden, d. h. diejenigen, welche endgültige Entscheidungen aussprachen, wenn überhaupt die דייני גזילות und גזרי גזירות identisch sind, wie aus den obigen Parallelen hervorgeht. Dann ließ sich auch daraus folgern, daß diese Tribunalsrichter für Civilangelegenheiten auch manche andere Rechtsdekrete erlassen haben. Denn in **Baba Kama p. 58 b**, auch in **Ketubot. l. c.** wird durch den Tanaïten R'José tradirt, diese Richter hätten festgesetzt, wenn ein Thier Weinstöcke beschädigt hat, so sei für eine einjährige 2 Denar

und für eine zweijährige Pflanze das Doppelte zu zahlen. קטמה נטיעה ר' יסי אומר גזירות שבירושלם אומרים נטיעה בת שנתה ב' כסף, בת שתי שנים ד' כסף. Man könnte also annehmen, daß von diesem Tribunal die Erweiterung der jüdischen oder talmudischen Jurisprudenz ausgegangen ist. Es ließe sich auch feststellen, zu welcher Zeit dieses Duumvirat- oder Triumvirat-Tribunal eingesetzt wurde, wenn man die Gewißheit hätte, daß Nahum der Medier dazu gehört hat. Denn dieser überlebte die Tempelzerstörung. Doch das gehört nicht hierher.

Ueber Beurtheilung von Zweck und Absicht bei Uebertretung religiöser Verbote nach dem Talmud.

מתעסק, מלאכה שאינו צריכה לגופה, דבר שאינו מתכון.

Wenn diese Monatsschrift unter ihrer früheren und jetzigen Redaktion die wissenschaftliche Behandlung des Talmud angebahnt, durch historische und methodologische Forschungen eine Geschichte der Halacha anzubauen bestrebt war, und auch Proben wissenschaftlicher Darstellung einzelner talmudischer Themata geliefert hat, so will vorliegende Arbeit dieses Ziel weiter fördern, indem sie über das angegebene, jedem Talmudkundigen als besonders schwierig bekannte Thema durch wissenschaftliche Methode Klarheit verschaffen will. Die Methode, welche sonst bei Behandlung derartiger Gegenstände angewendet wurde, war die, alle Widersprüche im Talmud sowohl als in den spätern Codificatoren zu lösen, die offenbar sich widersprechenden Stellen in Einklang zu bringen. Man bezeichnet diese Methode mit dem Namen Pilpul. Aber es ist bekannt, daß sie schon frühe die heftigsten Gegner hatte; daß sie besonders dem geläuterten wissenschaftlichen Sinne nicht zusagt, ist selbstverständlich. So scharfsinnig und mitun-

ter blendend dergeichen Ausgleichungen sind, welche für den ersten Augenblick bestechen und Bewunderung erregen, so fühlt doch der unmittelbare Wahrheitssinn das Unwahrscheinliche und die Künstlichkeit dieser Auflösungen heraus. Sie halten auch eine gründliche Prüfung nicht aus. Doch versteht man gewöhnlich unter Pilpulisten die letzten Ausläufer dieser Methode, gießt über diese seinen Zorn aus und läßt den ältern Commentatoren des Talmud (ראשונים) so wie dem Talmud selbst volles Recht widerfahren. Aber es ist unseres Erachtens nicht gerecht, den Urheber einer That zu loben und den Vollender zu tadeln, die Frucht für giftig und die Pflanze selbst als unschädlich zu erklären. Denn der Pilpul war die nothwendige Consequenz des Talmudstudiums. Wie dieses nach Schluß der Mischnah seine Aufgabe darin suchte, widersprechende Normen derselben auszugleichen, eigene Meinungen in die kurz überlieferten Sätze hineinzudeuten, so ging dieses Streben nach Ebenung und Ausgleichung der Widersprüche bis zu den letzten Ausläufern des Pilpul fort. Wohl ist es wahr, daß dieser viel verzweigter, haarscharfer, wenn man so sagen kann, ausgesponnen ist; aber das liegt in der Natur der Sache. Denn jede Lösung eines Widerspruches häufte Widersprüche, so daß sie hydraköpfig wuchsen und es daher künstlicher ausfallen mußte, die verwickelten Widersprüche zu lösen, als die einfachen. Daß aber der babylonische Talmud schon ausgebildeten Pilpul hat, zeigt eine Vergleichung desselben mit dem jerusalemischen, worüber das treffliche Werk Frankel's מבוא הירושלמי klaren Aufschluß giebt[1]). Aber auch der Jeruschalmi ist von Ausgleichsversuchen und manchmal gezwungenen Erklärungen der Mischna nicht frei (s. Baba Kama 3, 10 Ende).

Da wir aber nicht zu denen gehören, die das Geistesproduct von Jahrtausenden, die Arbeit unserer besten Köpfe gering schätzen, sondern mit Ehrerbietung und Pietät an die Geistes-

[1]) Vgl. das. S. 32 b ff. addit. 147, 148, vgl. auch Jeruschalmi Sabbat 19 H. 4 רב אדא בר אהבה אמר זו דברי ר"א ורש"י אבל דברי ר' יוסי mit der künstlichen Erklärung des Babli Succa 42, daß die Erklärung des Jeruschalmi in der Mischna Succa mit den כללי משנה übereinstimmt, vgl. Hodegetik 274. Es erledigen sich auch dann die von Lipmann Heller und R. Akiba Eger zu Mischna Sabbat 1 aufgeworfene Fragen משמ הענין את יתו לפנים.

thätigkeit unserer großen Männer herangehen, so müssen wir, anstatt zu verurtheilen, uns liebevoll in das vorhandene Material versenken und nach Erklärungsgründen für diese Erscheinung forschen.

Wenn wir uns vergegenwärtigen, wie weit auseinandergehend über jede Frage die Ansichten der Menschen sind, wenn wir die Vieldeutigkeit des geschriebenen Wortes berücksichtigen, das nicht selten die entgegengesetzte Auffassung zuläßt, wenn wir aber vor Allem die Eigenthümlichkeit der Fortbildung des talmudischen Gesetzes in's Auge fassen, daß nämlich jede neue Norm seine Autorität aus der alten Halacha herleiten mußte, so werden wir das Streben, das sich schon im Talmud zeigt, widersprechende Meinungen auszugleichen, die eigene Meinung in die alte Norm hinein zu interpretiren, nicht allzuauffallend finden. Der gute Glaube und der Ernst, mit dem die Ausleger an die Erklärung der Mischna und die Spätern an die Aussprüche der früheren Autoren herangingen, schützt sie vor dem Vorwurfe, den man oft mit Geistesspiel bezeichnete. Nur durch diese Methode war es möglich, ohne die Autorität der alten Gesetze anzutasten, dennoch über sie hinauszugehen. Deshalb galt es geradezu als verdienstvolle Pflicht, die Controversen durch Ausgleichung auf ein Minimum zu beschränken, sogar offene Widersprüche zwischen Jeruschalmi und Babli zu ebnen.[1]) Und wer kann läugnen, daß dieses Einigungsstreben, wie es im Leben als Grundsatz galt, auch in der Halacha von unberechenbarem Vortheile war?

Wenn wir sonach die eigene Methode des Talmudstudiums im Großen und Ganzen betrachtet, als eine historische Nothwendigkeit anerkennen, ja vor der gewaltigen Geistesarbeit und dem ernsten Streben alle Achtung haben müssen — besteht doch, wie die wahre Befriedigung so auch die Werthschätzung des geistigen Schaffens in dem Streben nach Wahrheit — so können wir doch diese Methode nicht weiter forterben lassen. Wir haben durch die Resultate auf den Gebieten anderer Wissenschaf-

---

[1]) כל מצדקי דאפשר לן למעבד דלא לשווי פלוגתא בין הגמ׳ דילן לירושלמי (II 121, 10 יד מלאכי) עבדינן.

ten belehrt ein geläutertes historisches Bewußtsein; wir sind zur Erkenntniß gekommen, daß, wie in der Natur, so auch im Reiche des Gedankens eine Entwickelung statt findet, daß ein Gedanke im Fortgange der Zeiten nicht derselbe bleibt, sondern umgestaltet und ausgebildet wird. Es wäre daher mehr als Thorheit, die Sysiphusarbeit der Ausgleichung der Widersprüche von Neuem zu beginnen. Es muß vielmehr unsere Aufgabe sein, durch die Widersprüche angeleitet den Spuren nachzugehen, auf welchen ein Begriff den Weg zu seiner weitern Entwickelung genommen. Nach Raum und Zeit zu sondern, anstatt diese Unterschiede zu verwischen ist unser Ziel. Dabei erleidet jenes vermeintliche Streben nach Einheit der Halacha keinen Abbruch, da thatsächlich das Bestreben jedes Denkers sich in Uebereinstimmung mit allen voraufgehenden Meinungen zu versetzen, eine neue bunte Mannigfaltigkeit in größerer Potenz erzeugte. An Stelle jener durch den Pilpul scheinbar geschaffenen Einheit muß jetzt die Sonderung treten, wodurch der sich immer neu erzeugenden Verschiedenheit Einhalt gethan wird.

So giebt es über unsere, wie über jede andere talmudische Materie verschiedenartige Auffassungen, sogenannte שטות, deren jede aus dem versuchten Ausgleiche aller über einen Gegenstand vorkommenden Stellen im Talmud entspringen. Anders ist das halachische Resultat nach Raschi, anders nach R. Jakob Tam, anders nach R. Isaak dem Aeltern, von diesen wieder verschieden die Decision des Maimonides, so daß die letzten Codificatoren eine schwierige Auswahl und zwar unmöglich widerspruchslos zu treffen hatten.

Wenn wir aber sehen, daß diese Methode nicht zum Ziele führt, so dürfen wir nicht glauben, die Arbeit jener Männer war eine vergebliche, vielmehr sind durch dieselben die talmudischen Begriffe mehr und mehr geklärt worden, denn jeder Denker hat den Begriff selbstständig durchdacht, neue Gesichtspunkte aufgestellt, viele dunkle Stellen erhellt, und es dürfte kaum möglich sein, zur Klarheit über eine Materie zu gelangen ohne Kenntniß dieser Vorarbeiten. Denn auch der Irrthum ist belehrend. Auf die Arbeiten der vorangegangenen Geister gestützt, können wir eine wissenschaftliche Behandlung eines talmudischen Begriffes unternehmen.

Ueber unser Thema finden sich die Quellen ihren Hauptbestandtheilen nach zusammengestellt in dem Werke כסף נבחר in den überschriebenen Artikeln, doch ist eine der wichtigsten Quellen unberücksichtigt, nämlich der jerusalemische Talmud. Hingegen ist dieser oft citirt in dem Werke אור זרוע von R. Isaak aus Wien[1]), worin auch die Meinungen der Tossafisten klarer auseinandergesetzt sind. Aber wie ganz ohne Kritik der Jeruschalmi behandelt wird, geht aus dem oft beigefügten Satze hervor ואולי יש ט"ס, ohne den Versuch zu machen, die richtige Leseart herzustellen.[2])

Schließlich müssen wir noch ein Werk erwähnen, welches zum großen Theil unser Thema behandelt, betitelt מגן אבות. Der Verfasser desselben ist der hochberühmte Landrabbiner Mährens R. Mardochaï Benet; es ist von seinem Sohne herausgegeben.[3]) Dieses Werk steht wohl einzig in der talmudischen Literatur da. Staunen ergreift den Leser beim Anblick dieser gewaltigen Geistesarbeit. So umfangreich dieses Buch ist,[4]) ebenso tief und scharfsinnig wird jede einzelne Stelle des Talmud über unser Thema behandelt. Es documentirt sich darin eine eigene Größe, die diesen Mann auszeichnete. Denn diese Hingebung an einen Gedanken, dieses Streben bis zum Grunde zu gelangen, dieses Beleuchten von allen Seiten, gepaart mit Drang nach Wahrheit und von Sophistik entfernt, ist unseres Wissens in der talmudischen Literatur beispiellos. Wir müssen allerdings die Ausgleichversuche in demselben bei Seite lassen, vielmehr uns an die selbstständigen Gedanken halten, wie an die scharf dargelegten Widersprüche der einzelnen Systeme und an die Andeutungen, das verschiedene Verhandlungen im Talmud verschiedenen Autoren angehören.

---

[1]) Vergl. über dieses Werk die Frankel-Graetz'sche Monatsschrift 1871, S. 248.

[2]) Vergl. H. Sabbat S. 31, Nr. 72, wo das unerklärliche Wort אבידה einfach in חבורה emendirt werden muß, was auch aus Jerusch. II, H. 2 מר אמר שחימה עקר וחבורה תולדה וחורנה מחליף hervorgeht.

[3]) Zolkiew 1835.

[4]) Es umfaßt 60 Folioblätter.

Gehen wir nun, nachdem wir die von uns zu befolgende Methode und die Quellen unseres Themas angegeben, zur Darstellung desselben über.

(Fortsetzung folgt.)

Notiz.

Bibliographisches zu den ältesten Einleitungen in den Talmud.

In der zum 70. Geburtstage des allgemein verehrten Seminar-Directors, Herrn Dr. Z. Frankel, herausgegebenen Jubelschrift: „Einleitung in den Talmud von Joseph Ibn-Aknin" bemerkt der gelehrte Herausgeber Herr Dr. Graetz in der Einleitung Seite VIII: „Noch ist unsere Kenntniß der gaonäischen Epoche nicht so vollständig, um zu wissen, ob nicht der eine oder der andere der Gaonen vom 9. bis zum 11. Jahrhundert ebenfalls eine talmudische Hodegetik oder Isagogik ausgearbeitet hat. So weit unsere Kunde reicht, hat einer der letzten suranischen Gaonen, der philosophisch-gebildete Samuel ben Chofni eine Einleitung in den Talmud (מבוא) im 11. Jahrhundert verschafft. Wir kennen daraus nur einige Notizen, aber daraus erkennen wir, daß sie die chronologische Partie ebenfalls enthalten hat. Der staatsmännische spanische Rabbiner, der Fürst Samuel Nagid Ibn Nagdela (oder Nagrela) schrieb im selben Jahrhunderte eine Einleitung in den Talmud, welche ebenfalls beide Parteien umfaßt hat, wovon jedoch der chronologische Theil untergegangen ist. Maimuni's Einleitung in die Mischna (אלסראג, die Leuchte) ist im Grunde nichts anderes, als eine Hodegetik; sie ist aber systematischer ausgearbeitet, weil dieser Rabbiner-Philo-

ſoph in Alles, auch in das Chaotiſche, Licht und Zuſammenhang zu bringen wußte".

Zur Ergänzung und Vervollſtändigung dieſer Bemerkung wollen wir auf einige, bisher nicht beachtete bibliographiſche Fragmente die Aufmerkſamkeit der Gelehrten richten, da es bei ſorgfältigen Nachforſchungen leicht möglich wäre, das eine oder andere handſchriftliche Werk aufzufinden.

Eine Hodegetik des Talmuds, דרכי התלמוד, hat auch der gelehrteſte der Gaonen, nämlich Saadia Gaon geſchrieben und einige Bruchſtücke haben ſich davon erhalten. Aſulai, der gelehrte Bibliograph in ſeinem hodegetiſchen Werke יעיר אזן, Edit. Lemberg 1865, citirt einige Stellen aus dem Darke Hatalmud des Saadia Gaon, u. zwar entnommen aus den ebenfalls handſchriftlichen כללים des R. Bezalel Aſchkenaſi. S. Aſulai Jair Oſen sv. תנן wo es heißt: כתב רבינו סעדיא גאון בכלליו כ"י וקראם דרכי התלמוד וחיברם בלשון ערב והעתיק משם רבינו בצלאל בכללים שלו, וז"ל: צריך אתה לדעת שבין אומרם תנן לאומרם תנן התם רומזים אל הלכה שבאותו פרק או מסכתא, וכשאומרים תנן התם אין כונתם על הלכה שבאותו פרק או מסכתא ולשון התלמוד יאמת זה אם ניצולו הנסתאות מהטעות.

Eine zweite Stelle citirt Aſulai, dem Folgenden ſich anreihend: כתב ר' סעדיא צריך אתה לדעת שבקצת מקומות שאמרו תנא דבי ר' ישמעאל רמז בזה אל הורת כהנים וריבם מזולתה ואם תדקדק זה בתלמוד תמצאם לקוחים מתורת כהנים ומזולתם.

Eine intereſſante Erklärung führt endlich Aſulai in dem erwähnten Werke sv. ופליגא an, die wir ebenfalls hier folgen laſſen: כתב ר"ם בדרכי התלמוד שחבר בל' ערב כל היכא דאמרינן ופליגא דפ' בין בתנאים בין באמוראים על הרוב יצא הנאמר עליו זה רצוני לומר הגפלג עליו מהיותו כהלכה כמ"ש בפ' השואל וכו'.

Wahrſcheinlich hat Saadia auch einen chronologiſchen Theil ſeinem דרכי התלמוד angehängt, da ihm ſchon deſſen Polemik gegen die Karäer dieſe Nothwendigkeit auflegte. Wir bemerken nur noch, daß die כללים des R. Bezalel Aſchkenaſi, die handſchriftlich Aſulai vorgelegen und von denen er in יעיר אזן reichen Gebrauch machte, ſehr ausführlich und wie dies vom Verfaſſer der Schitta Mekubezeth nicht anders zu erwarten, ſehr lehrreich

zu ſein ſcheinen — und ſich vielleicht noch auffinden laſſen möchten.

R. Bezalel Aſchkenaſi hat uns auch ein Fragment aus einem hodegetiſchen und chronologiſchen Werke Maimuni's, das ſonſt nicht bekannt iſt, erhalten. Aſulai führt in dem oft genannten Werke sv. הלכה כתלמיד dieſe Stelle an: בסדר עולם לרמ"בם וזוא כללי התלמוד כ"י ובזיאו ר' פצלאל בכללין וז"ל: וזא דאין הלכה כתלמיד במקום הרב דוקא כשחולקים זה עם זה כגון כשתמצא מחלוקתם אמר ליה, אבל תלמיד החולק על רבו שלא בפניו פעמים הלכה כתלמיד[1].

Maimuni hat endlich auch die ſchwierigen Worte im Talmud erklärt, die er in zwei Abſchnitten ſeiner Einleitung in die Miſchnah beifügte. Aſulai hat dieſelben im Manuſcript geſehen und eine Stelle daraus entnommen sv. כשתמצא לומר. Die Gaonim erklärten nämlich dieſes Wort wie Aſulai ibid Buchſt. א Nr. 52, bemerkt mit: לכשתבא לתמציה הדבר, d. h. wenn man auf den Grund, die Quinteſſenz der Sache kommen will und er führt dann auch Maimuni als Gewährsmann an: ומצאתי בס' ישן נושן כ"י שני פרקים מהקדמה פירוש המשנה לרמ"בם שלא נדפסו והם כיאור מילות חמורות כתלמוד ושם כתב וז"ל: כשתמצא לומר, כשתדקדק ותדע מיצוי הדברים. S. Jad Maleachi Nr. 333, wo das Nähere über dieſe Worterklärung zu finden iſt, worauf wir bei einer andern Gelegenheit zurückkommen werden.

Eine Einleitung in den jeruſalemiſchen Talmud ſchrieb auch R. Salomon Seralvo, wovon uns Aſulai ibid. mehrere Proben erhalten: Buchſt. ד Nr. 18, 24 und 25; Buchſt. י Nr. 4: ל Nr. 2. Eine Stelle möge hier folgen, da ſie manches dunkle Wort erläutert: דמיא והיא כלרבא כשאומר בירושלמי פירש מהר"ש סיריליו בפתיחתו לפירוש הירושלמי כ"י, פי' כל ארבא כלומר כך דומה זה כמו קברנים הספינה שמנהיגים אותה מאחריה. כמו שפירש הערוך כלפי ליא = כלפי אליה כלפי הזנב כלומר דבר מהופך, זה שאינו דומה כלל. וכן ארבא שאומר בבבלי פירושו אדארבא וכי. Nach dieſer Erklärung müßte man ארבא überſetzen, gegen das

---

[1] Eine 2. Stelle führt ibid. Aſulai aus dem סדר עולם des Maimuni an, die beſonders wichtig iſt zum Buchſt. ה' Nr. 51 über הלכה כבתראי. S. Schem Hagedolin ed. Wilna 2. Th. unter כ' Nr. 32 ff.

Schiff, d. h. gegen die Richtung des Schiffes, gegen den Strom. Die Erklärung des Aruch ist auch schwierig und dürfte diese Etymologie noch vorzuziehen sein.

Schließlich wollen wir noch in Beziehung der Einleitung zum Seder Tanaim W'Amoraim S. XVII ergänzend hinzufügen, daß nebst den Editionen dieser kleinen Isagoge von Asulai und Luzzatto im Juchasin ed. London S. 251 vom Herausgeber Filipowski ein größeres Bruchstück des Seder Tanaim W'Amoraim nach einer Handschrift von Dukes veröffentlicht wurde, das mit dem Manuscript des Asulai mehr übereinstimmt, als mit dem des Luzzatto und Günzburg. Nachforschungen in Bibliotheken, wo das Werkchen noch zu finden sein dürfte, können erst einen geläuterten Text herstellen. Das Seder Tanaim ist die älteste Isagoge, die den Arbeiten des Samuel Hanagid, Saadia Gaon und Maimuni vorgelegen, verdient darum eine sorgfältigere Bearbeitung und Untersuchung.

Rabb. D. Oppenheim.

Analekten.

Hippolyte Rodriguez. Saint Pierre.

Jede schriftstellerische Individualität, die mit Kraft und Bedeutung in die Oeffentlichkeit tritt, darf gerechten Anspruch darauf erheben, daß sie beachtet und anerkannt wird, und dieser Anspruch darf nicht deshalb zurückgewiesen werden, weil der Schriftsteller auf anderem als dem herkömmlichen, auf selbst gebahntem Steg seinem Ziele zustrebt. Wir haben kein Recht, einen geistvollen sprachgewaltigen Autor nur deswegen zu verurtheilen, weil er nicht in Reih' und Glied der übrigen treten will: viel eher ließe sich der Grundsatz vertheidigen, daß die Schriftsteller, deren Werke ohne Rest in die vorhandenen kritischen Schablonen aufgehen und hineinpassen, gewöhnlich nur Mittelmäßiges produciren. In der allzustarken Ausprägung des Individuellen liegt, wir wollen es nicht läugnen, in gewissem Sinne ein Fehler. Und dennoch — diese Erfahrung machen wir im persönlichen Verkehr wie in der Literatur — liegt ein unwiderstehlicher Reiz in einer Eigenart, welche sich mit Bedeutung kund giebt: wir meistern wol das Nichtalltägliche, aber wir geben uns dennoch ihm gern hin, ja wir betrachten es als eine Art von Erlösung, einem Menschen zu begegnen, der nicht die Uniform von **tout le monde** trägt, der etwas Anderes sein will, als einer aus der Heerde. Selbst bei den großen Literaturkomplexen der Völker ist ja das Individuell-nationale fast ebenso sehr Fehler wie Vorzug. Der Engländer ist barok, fast jeder derselben hat eine andere Marotte, ihre Gebilde sind wie die Küsten Brittaniens zumeist in einen gewissen Nebel gehüllt, ihre Fremdartigkeit stößt uns ab und zieht uns wieder an. Der Franzose ist phantastisch, subjektiv, wir wissen, daß er es nicht immer genau nimmt, daß sein Verstand oft vom Herzen ins Schlepptau genommen wird, daß ihm die glänzende Unwahrheit oft besser gefällt, als die schlichte Wahrheit, wir schelten die Franzosen,

aber wir lesen ihre Werke, denn die Nation Voltaire's ist interessant. Der Deutsche ist sehr gründlich, sehr bedacht, sehr wahrheitsgetreu, aber wir verlieren nicht selten den Geschmack an einer Gründlichkeit, die uns Langeweile verursacht. So mischt sich selbst in den Charakteren der Völker da, wo ihre Eigenthümlichkeit heraustritt, Fehler und Vorzug in wunderbarer Weise, und das völlig Tadellose ist oft nicht minder alles Lobes los und ledig. Eine Individualität von ganz besonderem Gepräge ist der französische Autor, in dessen jüngst erschienenes Werk wir den Leser mit diesen Zeilen einführen wollen, und wir werden nach den voraufgegangenen Bemerkungen sein Buch, weil es nicht das Gewand einer deutschen grundgelehrten Arbeit trägt, nicht allsogleich zu den Todten werfen. Hr. Rodriguez ist, was seinen Stil und das Colorit seiner Weltanschauung anlangt, ganz Franzose und zwar ein Schüler der Romantiker, der Chateaubriand, Lamartine, Viktor Hugo, die alle mehr im Tone offenbarender Propheten als nüchterner Schriftsteller des neunzehnten Jahrhunderts reden. Sein Vortrag ist enthusiastisch, feurig, hinreißend, stürmisch, aber die dem französischen Sprachgenius immanente Logik verhindert es, daß der Sturm der Begeisterung die Wellen der Rede zu unklarem Schaum aufbrausen lasse. Wir lassen uns von den Wogen dieser gewaltig dahinströmenden Perioden gern tragen, und ziehen die gefahrvolle unsichere Fahrt auf ihnen der sichern, aber reizlosen Reise auf den oft halb versandeten Bächen einer staubigen Gelehrsamkeit nach mancher Seite vor. Herr Rodriguez ist ein eifriger Verehrer des Judenthums und eben deswegen Kosmopolit. Ihm schweben die Bilder, welche die Propheten von der geeinten Menschheit gezeichnet haben, nicht wie in Dämmerung gehüllte Schatten vor der Seele, sondern sie sind ihm lebendig und leibhaftig, er glaubt sie mit Händen fassen zu können, und ihm dünkt es ein Leichtes, wie allen prophetisch und ideal gestimmten Menschen, sie in die Wirklichkeit einzuführen. Die Geschichte des Christenthums als des ersten Versuchs, die nationalen Schranken zu durchbrechen, und Humanität, gleiches Recht, gleiche Liebe für alle unter den Menschen zu verbreiten, ist für einen solchen Autor natürlich ein Stoff, der ihn besonders anzieht. Wie jedem besonnenen Forscher ist ihm der Zusammenhang des Urchristenthums mit den

jüdischen Lehren ohne weiteres gewiß, und es ist ein hauptsächliches Geschäft seiner Darstellung, diesen Zusammenhang auf das Genaueste nachzuweisen, und die spätere Ausgestaltung der christlichen Religion als einen Abfall von den ursprünglichen Absichten ihres Stifters, als eine durch hellenistische und heidnische Elemente erzeugte Entartung derselben hinzustellen. In diesem Sinne weist er in seinem Buche „die drei Töchter der Bibel" auf die innige Verwandtschaft der drei monotheistischen Religionen hin, sobald man nur die Kruste, welche um den Kern derselben sich gelegt hat, abschält; und indem er den Prozeß schildert, wie sie aus dem gemeinsamen Boden erwachsen sind, leuchtet die Meinung des Verfassers durch, daß die Bekenner dieser Religionen sich auf diesem gemeinsamen Boden wieder zusammenfinden könnten; in seinen Untersuchungen über die Bergrede nimmt er jede einzelne Perle aus dem Weisheitsdiadem, mit dem man Christi Haupt geschmückt hat, heraus und erkennt sie nach genauer Prüfung als Eigenthum alter jüdischen Weisen, als „Erbtheil der Gemeinde Jakobs." In seinem Buche über „die Gerechtigkeit Gottes" nimmt er die jüdische Lehre vom freien Willen gegen die dogmatische von der Rechtfertigung in Schutz und weckt die Aufmerksamkeit für die absurden Eigenschaften, welche man nach diesem Dogma Gott zuschreiben müsse. In den beiden jüngst erschienenen Büchern über Jesus und Petrus stellt er sich die Aufgabe diese beiden, geschichtlichen Personen des Wunderschmuckes zu entkleiden, mit dem die Kirche sie umgeben hat und sie zu schildern, wie sie waren. Aber um dies „wie sie waren" zu eruiren, wendet eben Hr. Rodriguez eine eigene Methode an, die wir nicht verdammen wollen, aber der gegenüber wir uns reserviren müssen. Es ist das Zeichen eines Weisen, **ex ungue leonem** zu erkennen, aber Hr. Rodriguez macht es zur Pflicht des Historikers. Wie Cuvier aus einem Knochen, so sagt er, auf das ganze Thier schließen konnte, so müsse der Geschichtschreiber aus einer sichern und überlieferten Thatsache eine ganze Reihe von Thatsachen erzeugen, für die allerdings ihm nur seine Vernunft Gewähr leistet, die aber doch eben so viel wissenschaftliche Consistenz besitzen, wie jener Thierkörper, den Cuvier zu dem vorhandenen Knochen hinzukonstruirte. Hr. Rodriguez betritt, wie es uns scheint, hier den Weg

des Dichters, da der Geschichtsschreiber keinen andern Beruf hat, als das Material, das außer ihm liegt, aufzusuchen und zu gruppiren; seine kombinatorische Kraft muß sich darauf beschränken, aus dem vorhandenen Stoffe möglichst viel herauszulesen, aber womöglich gar nichts hineinzulesen. Es ist wahr, absolut objektive Geschichtschreibung ist nur ein Ideal, ein stets zu erstrebendes, aber nie zu erreichendes Musterbild; denn selbst wer nur Thatsachen giebt, dem führt seine subjektive Meinung bei der Gruppirung derselben die Feder; man kann scheinbar leidenschaftlos und ohne Vorurtheil berichten und gerade in dieser Fassung erst recht wirksam für persönliche Ansichten Propaganda machen; oft formt sogar gegen unsere Absicht unser subjektives Meinen die Darstellung, und „was sie so den Geist der Zeit nennen, das ist im Grunde nur der Herren eigener Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln." Aber Hr. Rodriguez geht mit Bewußtsein freimüthig darüber hinaus, und indem er seine Phantasie in Erfindung von Thatsachen, welche ihm den in Rede stehenden Menschen angemessen erscheinen, frei walten läßt, glaubt er gerade so wirklich Geschichte zu schreiben, obgleich sein Werk einem historischen Roman ähnlicher sieht. Und vielleicht ist diese Methode nirgends so berechtigt als in der Geschichte des Urchristenthums. Es ist gesagt worden, daß Caesar von Sheakspeare treuer gezeichnet sei, als von irgend einem Geschichtschreiber, und dies kann ja wol nur bedeuten, daß der Charakter aus den von Sheakspeare erdichteten Thatsachen deutlicher heraustrete, als aus den uns überlieferten. Nun ist positiv Sicheres über Jesus und seine Jünger so wenig vorhanden, die Quellen sind so getrübt, die Nachrichten sind so entstellt, weil zum beliebigen Gebrauch der herrschenden Richtung zugestutzt, daß der hervorragendste Biograph Jesu behaupten durfte, es gäbe keine historische Person, von der man weniger wisse, als von diesem; und dies ist im Grunde ja nur eine enphemistische Umschreibung des Satzes: Christus ist eine mythische Persönlichkeit in historischer Zeit. Auf die Frage „was dünkt Euch um Christus und seine Lehre," läßt sich streng wissenschaftlich nur unbefriedigend antworten. Aber diese Frage ist dringend in einem Zeitalter, wo mehrere hundert Millionen dieser Lehre anhangen und das Verlangen immer mächtiger wird, zu den ur-

sprünglichen reinen Lehren Christus zurückzukehren; der Unterschied Lessing's zwischen der Religion Christi und der christlichen Religion wird immer lebhafter empfunden. Aber welches ist die Religion Christi? die Wissenschaft kann eine bestimmte Antwort nicht ertheilen; da tritt die dichterische Reproduktion an ihre Stelle, sie schildert, wie die Dinge hätten sein können nnd fragt uns zum Schluß, nachdem sie uns den natürlichen Prozeß vorgeführt, warum wir denn noch zweifeln, daß es so gewesen ist. Die Charaktere Jesus' und der Apostel, soweit sie in den bisher bearbeiteten Partien der „rationellen Geschichte der ersten Christen" eine Rolle spielen, treten, dies ist unleugbar, aus Rodriguez historischer Dichtung deutlicher heraus, als aus hundert Evangelienkritiken; aber indem wir vor dem wohlgetroffenen Bilde stehen, und es als naturgetreu loben müssen, können wir doch die Frage nicht los werden: war es darum wirklich oder ist es, um mit dem Patriarchen in Lessing's Nathan zu sprechen, „so zu sagen nur ein Problema". Der Verfasser, wohleingeweiht in die Methode der gewöhnlichen Historiographie, spricht sich in der Vorrede folgendermaßen über die Form und den Inhalt seiner Arbeit aus und wir setzen sie hierher, weil die schriftstellerische Wirksamkeit des Verf. hohe Beachtung verdient.

„Der König der Juden" war der erste Band der rationellen Geschichte der ersten Christen. St. Petrus ist ihr zweiter. Die Erzählung beginnt mit dem Montage nach dem Tode Christi; sie schließt mit dem Zeitpunkte, in dem St. Paulus den Hellenismus angreift, ihn umbildet und den Paulinismus organisirt, mit dem Zeitpuukte, in dem St. Paulus im Namen Christi eine Religion einpflanzt, die das absolute Gegentheil von der Religion ist, die Jesus geprebigt und ausgeübt hat. Sie umfaßt folglich die Geschichte zweier verschiedenen Epochen — der beiden Orthodoxien, die nicht nur von einander abwichen, sondern einander sogar widersprachen — dermaßen widersprachen, daß die eine die andere in den Bann that. Die erste dieser Perioden ist betitelt: der Ebionismus — von dem Werke, das durch die Sekte der unmittelbaren Schüler Jesus unternommen worden ist. Die zweite ist betitelt: der Hellenismus — von der Einmischung der griechischen Elemente in die palästinensischen, von ihrem Uebergewicht und von der Scheidung, die darauf folgte. Die kirch-

lichen Geschichtsschreiber lassen nicht zu, und können auch in der That irgend eine Prüfung der religiösen Quellen nicht zulassen. Wenn man es begriffe, würde man aufhören es zu glauben. Die weltlichen Geschichtsschreiber, freier auf ihrem Wege, untersuchen vernunftgemäß diese Quellen, nachdem sie sie wissenschaftlich studirt haben. Aber die Urkunden dieser Epoche können nicht ohne eine gewisse Schwierigkeit befragt und nicht ohne eine gewisse Methode verwandt werden. Abwechselnd gefälscht durch die jeweilig triumphirende Partei — voll von theologischen Behauptungen, die den Thatsachen der Geschichte, den Gesetzen der Natur und der gesunden Vernunft widersprechen, — diese Urkunden, vermischt also mit trübenden Stoffen, sind sie Gährungsmittel des Mysticismus geworden und Werkzeuge der Unterjochung. Nachdem man nun auf's Genaueste dieses Hexengebräu untersucht, nachdem man seine Bestandtheile gesondert, nachdem man einen jeden von ihnen zersetzt und zertheilt hat, nachdem man die edlen Stoffe, welche die Lockspeise bilden, von den schlechten, welche die Gefahr bilden, gesondert hat, ist endlich die Hoffnung gestattet, daß nun, da diese Quellen so geläutert sind, sich ein durch sie fruchtbar gemachter Weg finden und dieser Weg wohl der sein werde, den die Wahrheit bisweilen besucht.

Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

	Seite
Die beiden Ben Ascher und die Masora. Vom Herausgeber	1— 12
Schluß	19— 59
Biographie Agrippa's II. Von M. Brann. (Schluß)	13— 28
Der ägyptische Arzt Muwaffik b. Saraah. Von Dr. J. Goldziher	29— 32
Einiges über Ursprung und Bedeutung des Traktats Edojoth. Von Dr. Dünner	33— 42
Schluß	59— 77
Der erweiterte Gebrauch der Causativ-Formen. Vom Herausgeber	78— 85
Beiträge zum Verständniß der Genealogien der Chronik. II. Von B. Behrend	97—114
Die Stellung Joseph al Basir's in der jüdischen Religionsphilosophie. Von Dr. P. Frankl	114—119
Schluß	150—157
Veranlassung, Zweck und Entwickelung der halachischen und halachisch-exegetischen Sammlungen während der Tannaïm-Periode, im Umrisse dargestellt. Von Dr. Dünner	137—144
Fortsetzung	158—173
Fortsetzung	313—319
Fortsetzung	363—377
Fortsetzung	416—423
Schluß	449—454
Die weitere Ausdehnung des Gebietes der Pual-Form. Vom Herausgeber	145—149
Kleine Beiträge von Adolf Neubauer. 1. Der Itur	173—178
Das Thier Reem (ראם) in der Bibel. Vom Herausgeber	194—199

Seite

Eine eigenthümliche Volkszählung während des zweiten Tempelbestandes. Vom Herausgeber . . 200—207
Das Targum zu Hiob. Von Dr. Wilhelm Bacher 208—223
Fremder Sagenstoff in der Agada. Von Demselben 223—227
Beiträge zur Wort- und Sacherklärung der Mischnah. Vom Herausgeber . . . . . 228—232
Fortsetzung . . . . . 264—271
Fortsetzung . . . . . 494—501
Schluß . . . . . 530—542
Biblische Analekten. Von Dr. M. Jastrow . . . 242—248
R. Isaak b. Mose Or Sarua aus Wien. Von Dr. H. Groß . . . . . 248—264
Das Clientelverhältniß im hebräischen Alterthume. Vom Herausgeber . . . . . 289—306
Zur Ritus-Literatur. Von Ad. Neubauer I. . . 320—326
Beiträge zur Sach- und Worterklärung des Buches Daniel. Vom Herausgeber . . . . . 337—352
Fortsetzung . . . . . 385—406
Schluß . . . . . 435—449
Beiträge zur Geschichte der letzten gaonäischen Zeit und zur Kritik der karäischen Propaganda. Von Dr. P. Frankl . . . . . 352—363
Schluß . . . . . 406—415
Kleine Beiträge von Ad. Neubauer. II. . . . . 455—459
Elia del Medigo, ein jüdischer Popularphilosoph. Von Dr. Rippner . . . . . 481—494
Die Kanonicität des Buches Esther in der älteren synagogalen und kirchlichen Literatur. Vom Herausgeber . . . . . 502—511
Der historische Hintergrund des 119. Psalmes. Von Demselben . . . . . 513—529
Ueber Beurtheilung von Zweck und Absicht bei Uebertretung religiöser Verbote nach dem Talmud. Von Dr. Zuckermandel . . . . . 542—547

Recensionen.

Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke. Von Dr. Ludw. Geiger 42

Seite

Hebräisch-deutsches Wörterbuch nebst Paradigmen der subst. und verba. Von Dr. Cassel 88

Das Rühmen Moabs oder die Inschrift auf dem Denkmal Mesa's ꝛc. Von Dr. S. J. Kämpf 91

Two treatises on verbs etc by John W. Nutt, M. A. 187

Dilettantismus in der Geschichts- und Halacha-Kritik. Von Dr. M. Klein 191

Fortsetzung 236

Schluß 284

Ein Compendium der jüdischen Gesetzeskunde aus dem vierzehnten Jahrhundert. Von Dr. David Rosin 282

Immanuel und Dante. Von Dr. Paur 327

Das Judenthum und seine Geschichte. III. Abtheil. Vom 13. bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Nebst einem Anhange: Das Verhalten der Kirche gegen das Judenthum in der neueren Zeit, ein zweites Wort an den evang. Ober-Kirchenrath. Von Dr. Abr. Geiger 427

Geschichte der alten Philosophie. Von Georg Henry Lewes, Verf. von Goethe's Leben 471

1) Beleuchtung der Dogmentheorie Leopold Löw's, offenes Sendschreiben an Herrn L. Aigner, Verleger der „Jüdischen Dogmen" von David Nieto **redivivus**.

2) Das neueste Stadium der ungarisch-jüdischen Organisationsfrage, offenes Sendschreiben an Hrn. Dr. Ignatz Hirschler, Präses der Congreß-Kommission, von Leopold Löw.

3) Leopold Löw als Theologe, Historiker und Publicist, gewürdigt von Abr. Hochmuth, Rabbiner in Weszprem 479

Schluß 515

Aus dem inneren Leben der deutschen Juden im Mittelalter. Von Dr. A. Berliner 520

Analekten.

Jahresbericht des jüdisch-theol. Seminars, Fränkelscher Stiftung 94